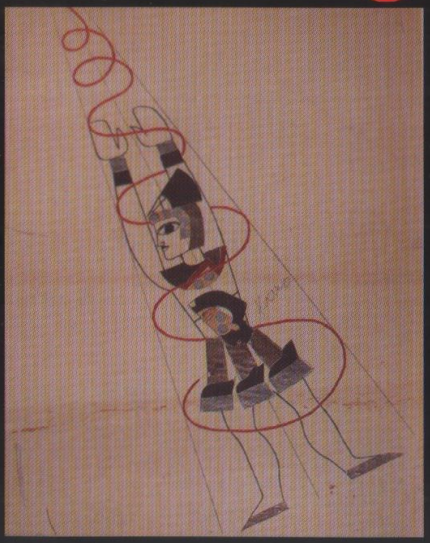
felsefelogos



günümüzde aydınlanma

cemal bali akal • aydınlanmanın sonu ve vitoria
ali akay • foucault aydınlanma tutumu
çağlayan kovanlıkaya • feminist eleştiri kuramında aydınlanma düşüncesini yeniden tartışmak
ahu tunçel • aydınlanmalar ve demokrasiler: siyasal faydacılığın eleştirisi
robert b. brandom • pragmatist aydınlanma
emre öztürk • horkheimer ve dewey'de bilim
richard rorty • bugün için etik

62
2016/3

felsefelogos

Yıl 20 Sayı 62
fesatoder yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Tanzer Yakar
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar
Sayı Editörü: Esin Hamdi Dinçer, Armağan Öztürk

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Michael Löwy
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak

Kapak Resmi: Kostümemwürfe zu "Turandot" (1928), *Anatolij Petrizkij*
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Oğul Matbaacılık-Cafer Hayta
Maltepe Mah. Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi B Blok No:83/301-302
Zeytinburnu-İstanbul Tel: (0212) 567 20 77 Matbaa Sertifika No: 27591

Genel Dağıtım
UMUTTEPE YAYINLARI
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. **felsefelogos** ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Cemal Bali Akal • Aydınlanmanın sonu ve Vitoria 7
Ali Akay • Foucault aydınlanma tutumu 25
Çağlayan Kovanlıkaya • Feminist eleştiri kuramında aydınlanma düşüncesini yeniden tartışmak 33
Abu Tunçel • Aydınlanmalar ve demokrasiler: siyasal faydacılığın eleştirisi 53
Robert B. Brandom • Pragmatist aydınlanma (ve onun problematik semantiği) 61
Emre Öztürk • Horkheimer ve Dewey'de bilim: 'bilimsel aydınlanma' eleştirisi karşısında pragmatist bilim savunusu 77
Richard Rorty • Bugün için etik 93
Armağan Öztürk • Berlin düşünüşünde eleştirel akıl, özgürlük ve çoğulculuk107
Esin Hamdi Dinçer • Kant düşüncesinde deneyimin sürekliliği ve aydınlanma 121
Jan Masschelein, Maarten Simons • Aktif vatandaşlıktan dünya vatandaşlığına: bir dünya üniversitesi önerisi 139
Çağlar Karaca • Aydınlanmanın bilimsel temeli ve determinizm 156
Mustafa Demirtaş • Egemen, hukuk ve adalet 171
Didem Delice • Derrida'nın "ötekinin icadı"na ilişkin icadı 185
Philip O. Ujomu, Felix O. Olatunji • Cultural identity as security and a philosophy of development for africa: reflections on Amilcar Cabral 207

Özetler/Abstracts

Sunu

Hiç kuşkusuz, modern siyasetin odağında iki devrim var: Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi. Her iki devrim sürerken özne, öznenin eylemi ve bu doğrultuda kurulan aklın siyasal yargılarının evrensel karaktere sahip olup olmaması tartışması yapılıyor. Önyargılara karşı savaş, dinsel tolerans, özgürleşme arayışı, bir yurttaş hakkı olarak eğitim, tüm topluma yayılan yurttaşlık hakları, kamu yararı ve kamusal ödev gibi konularsa devrimlerle ilişkili yeni tartışma başlıkları. Bu tartışmaların yürütüldüğü döneme Aydınlanma çağı deniyor.

Burada başlayan tartışmalar on dokuz ve yirminci yüzyılın önemli filozof ve düşünürlerince derinleştirildi. Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Adorno ve Horkheimer, Arendt, Habermas, Foucault gibi filozoflar önemli görüşler üretti.

Şimdi ilerlemeye "Aydınlanmacı sınırlar konulabilir mi?" sorusunun güçlü bir şekilde yeniden sorulması gerekiyor. Bahsi geçen muhtemel sınır normatif ve/veya pratik ilişkiler düzeyinde nereden geçmektedir? Habermas'ın cumhuriyet, kapitalizm ve kültür tartışmaları, Arendt'in siyasal eylem, siyasal yargı gücü ve kötülük tartışmaları, Ranciere'nin ilkelere dayalı siyasal ve demokrasi konusundaki analizleri "aklı ilerlemeye kurban etmeden özgür yurttaşlar olarak bir arada yaşama"nın ya da bir anlamda "Günümüzde Aydınlanma"nın kavramsal çerçevesini ortaya koyan girişimleri olarak okunamaz mı?

Benzer şekilde kötülüğün böylesine sıradan bir hal almaya başladığı, seküler kavrayış ile özgürlükler arasındaki ilişkinin gün geçtikçe muğlaklaştığı, kapitalist ekonominin eşitlik ve özgürlüğü birbirinden ayrı kategoriler olarak düşünmeyi bir ilke haline getirdiği günümüzde söz konusu sorunun değerinde herhangi azalma olmadığı açıktır. Bu sorulardan hareketle Aydınlanma çağının sorularını, yeniden ve bugünkü koşullara uygun şekilde gündeme taşımanın verimli olacağını düşündük.

***

Geçen sayımızdan itibaren Michael Löwy danışma kurulumuzun yeni üyesi oldu. Değerli katkı ve önerileriyle dergimizin daha zenginleşeceğine inanıyoruz.

***

Bu sayımızın editörlüğünü Dr. Armağan Öztürk ve Dr. Esin Hamdi Dinçer yaptı. Katkıları ve emekleri için teşekkür ediyoruz...

S. Ö.

Aydınlanmanın sonu ve Vitoria

Cemal Bali Akal

Aydınlanma sözcüğünü Moderniteyle değiştirip bu başlığı "Moderniteninin Sonu ve Vitoria" da yapabilirim. Geriye doğru, Modernite ve Aydınlanmanın başlangıcını onlara yakıştırılan dönemden 15. ve 16. yüzyıllara taşıyarak; Vitoria'nın okumalarından yararlanıp bu başlangıcı hazırlayan koşulların çok daha geride oluştuğunu göstererek.

Aydınlanmanın kökeni başka okumalardan yola çıkılarak araştırılabilirdi, ama Vitoria'nın üstünde çok durulmayan özelliklerinin ve de en önemlisi Tabii Hak ve İletişim kuramının bu düşünüre ilişkin seçimi doğruladığı kanısındayım. Batı Düşünce Tarihi çalışmalarında İspanyol Altın Çağı düşünürleri yanında ve hep Suárez'in gölgesinde kalarak Uluslararası Hukuk kuramcılarından biri diye anılan ve sonra unutulan Vitoria'nın önemi muhtemelen bir Uluslararası Hukuk kuramcısı sayıldığı için de anlaşılamadı. Birçok yönüyle modern olan bu düşünür, kendisini Modernite-öncesinden Moderniteye geçiş sırasında düşünsel bir sıfır noktasında bırakan yanıyla, Uluslararası Hukukçu değildi. Uluslararası Hukukun süjesi ulus-devlet olduğundan bir uluslararası hukukçu, örneğin Menchaca gibi, ondan da çok sözleşmeci bir gerçek egemenlik ve devlet kuramcısı olan Suárez gibi, uluslararası düzene ulus-devletin çıkarından bakan modern olmalıydı. Oysa sözleşmeci olmadığını açıkça dile getiren Vitoria Modernite-öncesinin Kavimler Hukuku'nu benimseyen düşünürdü. Dünyayı imparatorluklardan krallıklara, feodal estatlara, kabilelere ya da en basit toplumlara uzanan ve çok farklı siyasi yapılanmaları içeren, yarar birliğine dayalı bir aile sayıyordu. Bu da onun, mutlak bağımsızlık diye algılanan bir dış egemenlik anlayışına ve yarattığı yeni sözde sonsuz Hakikat'le bir savaş arenasını doğrulamaya çalışan modern düşünceye uygun olmayan yanıydı. Ulus-devletin

çıkarından ve egemenlik kuramıyla hakkına dönüştürülen gücünden değil, insanlık adına bir felaket olduğu için savaşı dünya ailesinin yararına aykırı bulan anlayıştan yola çıkıyordu -burada, düşünürün Kavimler Hukuku'na yaklaşımını yüceltmediğimi, onun da bir başka dönemin güç ilişkilerini meşrulaştıracak bir başka sözde sonsuz Hakikat yaratımına ilişkin olduğunu belirteyim. Vitoria, Tabii Hak ve İletişim kuramının bir "anomali" sayılarak kenarda bırakılması kaydıyla, düşünsel bir geçiş döneminde, hem Modernitenin içindedir hem de öncesine ait bir söylemi tekrarlar. Tabii Hak ve İletişim kuramıyla ise Modernite ya da Aydınlanma'nın sonrasına -ya da en azından *son*una- taşınabilmesine imkân verir. Kaldı ki Moderniteye geçiş sürecinde bu söylem ve kavram karışıklığına rastlamamak mümkün değildir. Sözleşmeci ulus-devlet düşünürü Suárez, Vitoria'dan yarım asrı aşkın bir süre sonra bile, eserinin skolastik ağırlıkları nedeniyle yer yer ondan daha az modern bir görünüm sunabiliyordu. Sancılı bir yapısal ve zihinsel değişimin yüzyılları ve kuşakları aşındıran sürecinde, bu düşünürleri ve de Vitoria'yı, dönüşüm bir anda gerçekleşmiş gibi kıyaslamanın anlamlı olmadığı kanısındayım. Tüm karmaşası ve sayısız zorunluluklarıyla, Vitoria'nın ve diğerlerinin içinde bulunduğu süreci izlemeye ve anlamaya çalışanlar, "Vitoria modern miydi değil miydi?" türünden basit bir soruya takılıp kalmazlar.

Neredeyse 1990'lı yıllara kadar Vitoria üstüne çalışmak isteyenlerin ulaşabilecekleri kaynaklar, 2. Dünya Savaşı öncesinde yazılmış olanlardı. Çalışmaların savaş öncesinde yapılmış olmasının nedeni de, genelde hem Modernitenin başlangıcına hem de varsayımsal sonuna uygun bir Tabii Hak ve İletişim kuramı hak ettiği gibi değerlendirilemediği için, çabuk unutulan bir sözde uluslararası hukukçudan dünya barışı konusunda somut önermeler elde etme hayaliydi. Bu, gerçek bir sözleşmeci modern ve egemenlik, dolayısıyla da ulus-devlet kuramcısı olan Suárez'in, dünyayı egemen devletlerin keyfi biçimde çatıştıkları bir savaş arenası sayan iradeci düşüncesinden beklenemezdi. Yaklaşan felaket karşısında, dönemin barışseverleri Vitoria'dan medet ummuşlardı. Düşünce dünyayı yaratabilseydi olurdu belki. Ama felaketin nedeni de zaten ne Suárez'in, ne Hobbes'un, vb. karşıt düşünceleriydi. Bugün -yeni bir keşif yapıldığı sanılarak seçilen ve Hümanizm'in Modernitenin başında taşıdığı anlam düşünülürse seçimi tartışmalı bir sözcükle- "İnsancıl" Hukuk adı altında toparlanmaya çalışılan ve belirgin kökleri en azından erken Ortaçağ'a uzanan bir Savaş Hukuku çerçevesinde Vitoria'nın görüşlerine yapılan göndermelerin aynı safdil inancı paylaştıkları kanısındayım.

Vitoria'yı ve Tabii Hak ve İletişim kuramını günün sorunsalını düşündürdüğü -ona çözüm sunma iddiasından kaçınıyorum, modern ezberlerin bozulması yeterlidir- için ele almak, Modernitenin ve Aydınlanmanın gelip çarptığı yeri görmek açısından yararlı olabilir. Modernitenin Sonu hakkında erken bir sava değinerek ne demek istediğimi anlatabilirim: Bu, bir hukuk kuramcısının tam da iki dünya savaşı arasında Columbia Üniversitesi'nde verdiği konferanslarda[1] ortaya attığı savdır. Duguit 20. yüzyılın başında, ABD'deki öğrencilere egemenliği "bir kurgudur, onda bir nebze gerçeklik yoktur" diye anlatmıştı. Ona göre Modernite-öncesinin meşruiyet ilişkisiyle modern meşruiyet ilişkisi ya da egemenlik arasında, birinin gökselliğe diğerinin dünyeviliğe gönderme yapması

1 Léon Duguit, *Souveraineté et Liberté*, Félix Alcan, Paris 1922.

haricinde pek fark yoktu ve ikisi de hurafeydi. Hukuki kurgular konusunda Duguit kadar radikalleşmeden, söylediklerinin ciddiye alınması gerektiğini düşünüyorum. Uygulamanın Modernite-öncesinde aşkın bir iradeye gönderilerek meşrulaştırılmasıyla, Modernitede ulusun dünyevi iradesine gönderilerek meşrulaştırılması arasında, yasa yaratma tekniği ve sözde sonsuz Hakikat yaratma mantığı açısından temel bir benzerlik vardır. İkisi de iradecidir ve iradeyle yasa ya da hukuk yaratılabileceğine ilişkin tartışmalı kabulde uyuşurlar. Bu benzerliği yeniden ele alıp, ikisi de iradeci olan tabii hukukçuluk ve iradeci pozitivizmin aynı kaynaktan nasıl çıktıklarını, Augustinus'un ve Fransiskenlerin yaklaşımlarına değindiğimde açıklamaya çalışacağım. Burada ise şimdilik, savının Duguit'yi erken bir post-modern yaptığını anlatmaya çalışacağım. Duguit Vitoria'nın kuramını da hatırlatabilecek bir geçiş dönemini ya da Modernitenin ve Aydınlanmanın Sonu'nu geçen yüzyılın başına denk düşürürken belki de haklıydı. Süreç başladıktan sonra resmin ortaya çıkması için birkaç yüzyıl geçebilir. Modernler ilk tohumları -İ.Ö 4. yüzyılda yaşamış Aristoteles'e ve 4. yüzyılda yaşamış Augustinus'a kadar gerilemeye cesaret edemiyorsak- 13 ve 14. yüzyıllarda atılan, 15. yüzyılda bilinçli sözcüleri ortaya çıkmaya başlayan Modernite ya da Aydınlanmaya ad takmayı ancak 18 ve 19. yüzyıllarda başarabildiler. İlk kez ve belirsizce 17. yüzyılda, ardından da Fransız Devriminin ve devrimcilerin zihniyetiyle özdeşleştirilerek 18. yüzyılda kullanılan Aydınlanma sözcüğünün, siyasi-hukuki literatüre bugünkü anlamında 19. yüzyılda giren Modernite sözcüğünden eski olduğu unutulmamalı. Ne var ki Aydınlanma denince akla 18. yüzyıl, Modernite denince de 15. yüzyıldan günümüze uzanan bir süreç geldiğinden, ikisini bir arada düşünme refleksi zayıftır. Bana kalırsa, Aydınlanmanın başlangıcını da, onun Moderniteyle birlikte düşünülmesini sağlayarak, 15. yüzyıla geri götürmek doğru olur; zihniyetle birlikte, daha çok bir yapılanmayı da anlattığı için Modernitenin Aydınlanmadan geniş bir kavram olduğunu unutmadan.

Değişikliklerin gerçekleştiği yüzlerce yıllık süreçler insanlık tarihi açısından bir şimşek anı olsa da, insan hayatı açısından çok uzundur. Nehir insanları sürükleyip götürürken nereye gittiklerini bilemeyebilirler ya da bunu yalnızca öngörüsü çok güçlü olanlar görebilir –örneğin Cervantes. Duguit bile egemenliğin gerçeklikle bir nebze ilişkisi olmadığını söylerken, onun ya da bu özgül meşruiyet ilişkisiyle birlikte Modernite ve Aydınlanmanın Sonu'nun hemen geleceğini iddia ederek bir kez yanılmıştı. *"İnsanlar hurafe ya da Hakikat yaratmaktan vaz geçemeyecekleri için, yeni bir ham hayal olan Bolşevizmin egemenliğin yerini alacağını"* ekleyerek de ikinci kez yanılmıştı. Her toplum tipinde güç ilişkilerinin üstünü örten sözde sonsuz bir Hakikat'in ortaya çıkma zorunluluğu konusunda yanılmıyordu tabii. Ama Modernitenin Sonu'nun ne olacağını kestirmenin zorluğuyla kıyaslanırsa, Modernite-sonrasını tanımlamaya çalışmak daha da zor. Yine de siyasi-hukuki açıdan, Modernite ya da Aydınlanma-sonrası diye adlandırılabilecek dönemin özelliklerinin ne olabileceği mefhum-u muhalifinden hayal edilebilir: Tarihte pek geç farkına varılsa da, güç ilişkileri sürekli değişikliğe uğrar ve siyasi-hukuki bir ortak model doğrultusunda, her güç ilişkisi sözde sonsuz Hakikat'e dönüştürülürken, değişen bu ilişkiler nedeniyle Hakikat hep farklı yaratılır. Modernite-sonrası, egemenlik kavramının modern anlamını kaybederken modern meşruiyet ilişkisi ya da Hakikat olarak dayanağını oluşturduğu ulus-devletin de

gerçek güç ilişkilerinde irtifa kaybettiği, ihtilafların çözümünde son merciin ülke ötesine kaydığı, sınırların geçirgen hale geldiği, vb. bir döneme denk düşebilir. Modern yapının ve zihniyetinin ya da sözde sonsuz Hakikat'inin, güç ilişkilerinin üstünü örten sözleşme ve egemenlik kurgularıyla kaim bir Hukuk'un, kısacası gerçek sayılan, Duguit'ye kalırsa da içinde bir nebze bile gerçek olmayan her şeyin çöktüğü dönem.

1980 ve 90'lı yıllarda, bir yandan Sovyet Bloku'nun dağılışı ve bununla güç kazanan neo-liberalizmin atağıyla, öte yandan 2. Dünya Savaşı ertesinde hâkim olan etik hukuk görüşünün ve evrensel diye nitelenen hakların -ulus-ötesi bir birliktelik fikrinin Avrupa Birliği fikrinden de güç alarak– itibar kazanmasıyla, Modernite, Aydınlanma, ulus-devlet ve egemenlik konusunda kafalar karıştı. Bu kafa karışıklığı da ifadesini global bir yapılanma ve zihniyeti anlattığı varsayılan Küreselleşme sözcüğünde buldu.

Küreselleşme bir sözcük olarak birbirine taban tabana zıt gerçek birçok tezahürü ve onlara ilişkin zihniyeti, hatta örneği sık görülen biçimde bunların birkaçını ya da hepsini birden anlatabilir. Ancak günümüzde, güç ilişkilerini sonsuz Hakikat'e dönüştüren bir Uluslararası Hukuk tanımıyla, yeni-dünya ideolojisi olarak ezberlenen Küreselleşmenin ya da -Negri'nin gerçek güç ilişkilerine başka yerden bakarak İmparatorluk dediği- bir yapılanma ve zihniyetin, baskın ama basmakalıp yorumu hâkim olmuştur. Her türlü kurumsal tanıtım, açılış ve kapanış toplantısında mutlaka dile getirilen ve "küreselleşen dünyamızda" diye başlayan bir tanımdan söz ediyorum: Moderniteyle ya da Aydınlanmayla özdeşleşmiş 600 yıllık bir Sömürgeciliğin kaçınılmaz sonucu olan ve bunların sonunun geldiğini haber veren Göç olgusu görmezden gelinerek, dünyanın yumuşak bir dönüşümle –ya da hukukçuların pek sevdiği çelişkiyle, egemenlik egemenlikle devredilerek– küreselleştiği ve hem güç ilişkilerinde hem de onların meşrulanmasında köklü bir değişiklik olmadan yeni bir dünyaya adım atıldığına yönelik kör ya da ikiyüzlü inanç. Bu iyimser ya da sinik "Modernitenin küreselleşmeyle dönüşümü" fikrinin de sonunun geldiğine eminim. Göç modern yapılanma ve zihniyeti zorlarken, ulusal sınırların içine kapanmaya, ulus-devleti çok kısa sürmüş bir hâkimiyetin kahramanlık çağındaki kalın duvarlarla tahkim etmeye yönelik eğilimleri, ırkçı, ayrımcı reflekslerle donatarak güçlendiriyor; ama ne fayda! Modern dünya mutlu bir küreselleşme rüyasından uyanırken, bir başka küreselleşme kâbusu içinde kalıyor ve hayat biçimi, değerleri sarsılmaya başlıyor. Birkaç yüzyıl sürebilecek bu kaotik gelişmeyi nesnellikle izlemeyi başaranlar, Vitoria'yı tam da bu sorunsal çerçevesinde hatırlamadan edemezler. Çünkü Göç, Tabii Hak ve İletişim kuramının belirleyicisidir: Vitoria'yı Sömürgeciliğin başlangıcında yarı modern yapan, günümüze taşındığında ise Modernitenin ve Aydınlanmanın Sonu'nu düşündüren kuram.

Modernite ve Aydınlanma bu çalışmada benzerlikleri hatta birliktelikleri içinde ele alındığından iki kavrama atfedilen ortaklıklar üstünden yürüyeceğim. Yolun sonunda kolayca gösterilebilecek olan şey, Vitoria'nın da Modernite'nin ya da Aydınlanmanın erken temsilcilerinden biri olarak, bunların bazılarını sergilemiş olmasıdır: Hem Moderniteye hem de Aydınlanmaya atfedilen ilk özellik ikisinin de rasyonaliteye aşırı bağlılığıdır. Bunun, onları, akıldışı sayılan skolastik düşünceden ayırdığı düşünülür. Artık insanın hurafeden uzak rasyonel seçimleriyle dünyayı değiştirdiğine, Ortaçağ kaderciliğinden uzaklaştığına inanılır. Söz konusu farklılık algılama ve algılanma biçiminin de değiştiğini

gösterir. İnsanın eşit ve özgür doğduğuna, aynı zamanda aklı ve iradesiyle öne çıkarak yaratıcı karşısında özerkleştiğine ya da bütünüyle bağımsızlaştığına ilişkin yeni bir Hakikat belirmiştir. Aristoteles-Tommaso d'Aquino geleneğini yeni yapılanmaya uyarlayan modern tabii hukukçu yaklaşım, insan haklarının ve aynı zamanda yenilenmiş, döneme uygun bir hukukun düşünülmesini mümkün kılacaktır. Modernite ve Aydınlanma, çelişkin sanılabilecek ama hiç de öyle olmayan biçimde, insan haklarıyla ulus-devleti, tabii hukukçuyla iradeci pozitivisti yan yana getirirler. Moderniteyi modernite, aynı zamanda Aydınlanmayı da aydınlanma yapan sözleşme kurgusu, hem Tommaso d'Aquinocu hem de karşıt Augustinusçu gelenekten beslenerek, yeni bir meşruiyet ilişkisini, egemenlik ve ulus-devlet düşüncesini, eşit ve özgür birey anlayışıyla birlikte ortaya çıkarır. Lutherci ayrılma ve Cizvit karşı reform hareketi de Katolik Kilise'nin yapısal ve zihinsel hâkimiyetinin irtifa kaybına denk düşer. Lutherci akımdan alınan destekle Katolik Kilise'den bağımsızlaşmanın bir adı da laisismdir. Ona metafizikten bilimci ve ilerlemeci bir zihniyete, özellikle de empirizme kayış eşlik eder. Bobbio, Aydınlanmanın tarih felsefesinde ilerleme kuramı doğarken, modern tabii hukukçu "tabii hal-sivil hal soyut dikotomisi"nin ortaya çıktığını, bunun da barbarlık/uygarlık karşıtlığına yol açtığını söyler.[2] Skolastik yapılanma ve zihniyetten Moderniteye ve Aydınlanmaya bu geçiş, güç ilişkilerindeki radikal değişiklik doğrultusunda yeni bir sınıfsal hâkimiyete geçiştir; üstelik yalnızca Batı'da da değil. Avrupa'nın ilk modernleşen ülkelerinin öncülüğünde, Moderniteye ya da Aydınlanmaya denk düşen siyasi hâkimiyetin ve değerlerinin Sömürgecilikle dünyaya kabul ettirildiği unutulmamalı. Şimdi bu değerlere, bir istilaya direnebilmek için sarılıyor Modernite.

***

Bazı düşünürleri tanımanın yolu mutlaka onların okumalarını iyi bilmekten geçmeyebilir; bu okumalar konusunda okurlarını aydınlatmıyorlarsa ya da eserlerinde onları zorunlu başka okumalara sürükleyebilecek belirgin izler, açık etkiler yoksa. Vitoria'nın ise, zengin referansları[3] göz önüne alındığında, beslendiği siyasi ve düşünsel ortam, hem onu hem de Moderniteyi ya da Aydınlanmayı hazırlayan bu zorunluluklar ihmal edilmezse daha iyi anlaşılabileceği kanısındayım. Modernite ve Aydınlanma için itibari bir başlangıç belirlenmiş olsa da, Vitoria'nın okumaları kaynağın geride olduğunu gösterebilir ve tohumların çok daha önce atılıp atılmadıklarına ilişkin kritik soruyu sordurabilir.

Vitoria Salamanca'da ders vermeye, müfredata Lombardus'un[4] *Sententia*'sı

---

2 Norberto Bobbio, *De la structure à la fonction. Nouveaux essais de théorie du droit*, Dalloz, Paris, 2012, s. 156.

3 Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Espasa-Calpe, Madrid 1975; *Political Writings*, Cambridge 1991.

4 Vitoria onun yerine Tommaso d'Aquino'nun *Summa teologica*'sını oturttuğu için, Petrus Lombardus'un *Libri quatuor sententiarum*'una (*Sententia*) gönderme yapsa da etkilendiği kaynaklar arasında bu kitabın gösterilmesi pek uygun olmaz. Dört bölümlük eser, Kutsal Kitap metinleriyle Kilise Babalarının bu metinler üstüne yorumlarını bir araya getirir. Lombardus derlemesinde metinlerle yorumlar arasındaki bazı çelişkileri ortadan kaldırmaya yönelirken, derlediği bütüne sistematik ve tutarlı bir nitelik kazandırarak, teologların bu konulardaki tereddütlerine ve tartışmalara son vermeye çalışır. Eser Tommaso d'Aquino'yu, karşı saftaki William of Ockham'ı, gençlik döneminde

yerine Tommaso d'Aquino'nun *Summa teologica*'sını sokarak başlar. Tommaso d'Aquino, Katolik inancı Aristoteles felsefesine katarak, "akılla ulaşılabilecek doğrular-inanca koşulsuz katılımı gerektiren doğrular" ayrımıyla, inanç ve akıl unsurlarını uzlaştırmayı hedeflemiştir. Skolastik zihniyetin göbeğinde, tabii yasayla pozitif yasa arasındaki dörtlü hiyerarşik sınıflamasıyla ve başka öğretileriyle modern ve rasyonalist tabii hukukçuluğun erken dönem habercilerindendir. Görüşleri nedeniyle Fransiskenler tarafından suçlanmış, ölümünden sonra da 1277'de, Paris piskoposu Etienne Tempier ve İngiltere başpiskoposu Robert Kilwarby, İbn Rüşd etkisi taşıdıkları iddiasıyla Aristotelesçi yorumlarını mahkûm etmişlerdir. Yaratılanlardan yola çıkarak Tanrı'ya ulaşan felsefeyle Tanrı'dan yola çıkan teolojiyi yöntem açısından birbirinden ayıran Tommaso d'Aquino 15 ve 16. yüzyıllarda Dominiken tarikatın başlıca kuramcısı olarak yeniden itibar kazanmış, bu itibar İspanyol Salamanca Okulu'na mensup düşünürlerce doruğuna çıkarılmıştır.

Tommaso d'Aquino'nun Modernitenin başında yeniden keşfi, onunla birlikte Aristoteles'in de modern dönemin bir başka azizi sıfatıyla Batı düşüncesine katılması anlamına gelir. Aristoteles yorumuyla Tommaso d'Aquino'yu (Marsilio da Padova'yı da) etkileyen İbn Rüşd'ün tabii hukuku pozitif hukuka yaklaştıran rasyonalizmi kadar, çok-dinli çok-kültürlü Endülüs Emevi uygarlığı da göz ardı edilmemeli: Modernitenin ve Aydınlanma düşüncesinin beşiği olan İspanyol Altın Çağı, bana kalırsa, önceki bu Altın Çağ üstüne oturarak Vitoria'nın okumalarını belirler. İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ına ya da 12. yüzyılın erken bir Altın Çağ örneğine değineyim. Ceylanların arasında ıssız adada büyüyen insan, rehbersiz ve kitapsız, evrensel doğrulara ulaşabilecek, iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecektir. Moderniteye ve Aydınlanmaya hangi eser bundan daha çok yakışabilirdi? Vitoria'ya bu yoldan[5] ve Tommaso d'Aquino ile taşınan Aristoteles de, Modernite ve Aydınlanmanın sahip çıktığı düşünür olacaktır. Salamancalı'nın ısrarla okuduğu iki kitap *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*'tir. Kitapların seçimi Vitoria'nın sorduğu soruların hukuki sorular da olmasından ve *Politika* ile *Nikomakhos'a Etik*'in de bu sorulara verilen cevapları içermesinden kaynaklanır.

Vitoria'nın okumalarını kabaca "Tommaso d'Aquinocu tabii hukuk görüşüne uygun olmayan okumalar" ve "Tommaso d'Aquinocu tabii hukuk görüşüne uygun okumalar" diye ayırarak tasnif etmeye çalışacağım: "Augustinus'un[6] izleyicileri-Tommaso d'Aquino'nun izleyicileri" ayrımıyla –bunlara *plenitudo potestatis* tartışmasıyla bir üçüncü

Luther'i bile etkilemiştir. Kitabı Lombardus'un arzusu hilafına yeni tartışmalara yol açsa da, Kutsal Kitap'la teoloji arasında ayrım gözeten özgün skolastik yöntemiyle, dönemin üniversiter eğitiminin temel kitabı haline gelmiştir. Hatta Fransiskenler Tommaso d'Aquino'ya karşı çıktıkları ölçüde onu okuyacak ve okutacaklardır. Etkisi modern eğitimin skolastik zihniyetten kopmaya başladığı 15. yüzyıla kadar sürmüştür.

5 İbn Rüşd'ün *Faslu'l makal*'de dinle felsefeyi –bunun için önce onları birbirinden ayırarak düşünmek gerekecektir– uzlaştırmaya çalışırken, pagan düşünürlerin de okunmasını hararetle salık verdiği unutulmamalı (Ibn Roshd (Averroés), *Traité décisif* (*Façl el- maqâl*), Vrin, Paris 1983, s. 44, 45).

6 Vitoria, Aurelius Augustinus Hipponensis ya da Saint Augustine'in De trinitate, De doctrina cristiana, *De civitate dei contra paganos* ve *Quaestiones in heptateuchum VII*'sine sık sık gönderme yapacaktır.

okuma seçeneği de eklenecek. Ama tasnifin tüketici nitelik taşımadığını da hemen belirteyim. Modernite-öncesi düşünürler ve düşünceleri açısından nisbî bir anlam taşıyan ayrım, Modernite içinde o anlamı da kaybeder.

Bu ayrımdan yola çıkarken tabii hukukçu olmanın ne demek olduğu da belirlenmeli, ki o da pek kolay bir iş değil. Çeşitli tabii hukuk tanımları arasından birbirlerinden net çizgilerle ayrılan üç tabii hukuk tanımını seçerek, Vitoria'nın konumunu bunlara göre saptamayı deneyeceğim:

Birincisi ve en radikali belki de Altınçağ Salamanca Okulu'nu ve Okul'un ilk önemli temsilcisi Vitoria'yı tabii hukukçu görüşün yaratıcısı sayan tanımdır. Onunla, klasik tabii hukuk ve modern tabii hukuk ayrımı ortadan kalkmakta ve işler pek kolaylaşmakta, ama tabii hukuk kavramı da yaygın anlamını kaybederek dağılmaktadır. Klasik tabii hukukla modern tabii hukuk arasındaki önemli farka dayandığı için tanımda haklılık payı olduğunu kabul etsem de, tabii hukukçu görüşün Moderniteyle ortaya çıktığına ilişkin yorumu çok sınırlayıcı buluyorum.

Bu tanımın tam tersine, klasik tabii hukukçu görüşü bu kez Aristoteles ve Tommaso d'Aquino'nun görüşleriyle sınırlayan Villey, modern tabii hukukun klasik tabii hukukun temel ilkelerini yıktığını, Vitoria'nın bile gerçek bir tabii hukukçu olmadığını, Aristoteles ve Tommaso d'Aquino'yu tekrarlar gözükse bile onları tahrif ettiğini söyleyecektir.[7] Burada Villey'e sorulması gereken soru, modern bir dünyanın yeni koşullarına başka iki çok farklı dünyanın düşüncelerinin değişikliğe uğramadan nasıl taşınabileceği olmalıdır. Yine de bu görüşün savunulduğu *Modern Hukuki Düşüncenin Oluşumu* dikkatle okunmalı: Kitap, Vitoria'nın gönderme yaptığı Kilise Babaları'ndan[8] biri olan Augustinus'la 4. yüzyıla kadar geri giden karmaşık bir süreçte, iradeci yönelimle-sınırlı iradeci yönelimin belirlediği çok sayıda çelişkin düşünsel tavrın, tabii hukukçulukla tabii hukuk karşıtlığını harmanlayan bir sarmal oluşturarak, Moderniteyi ya da Aydınlanmayı hazırladıklarını gösteriyor ve onlar hakkındaki yanılgılardan kurtulma fırsatı sunuyor.

---

7 Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, Paris 2003, s. 347.

8 Augustinus'un Hıristiyanlığa geçmesini sağlayan Aurelius Ambrosius, Augustinus, Hieronymus ve Gregorius I'le birlikte dört Kilise Babası'ndan biridir. Vitoria *Epistolarum classis prima*'sına gönderme yapar. Arianizm'e ve taraftarlarına karşı dinî-siyasi mücadele vermiştir. Roma siyasi hayatının pagan yöneticileriyle çatışarak Kilise'nin onlar karşısında üstün bir güç kazanması için uğraşmış ve bunu da kabul ettirmiştir. Vitoria'nın *Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animorum*'la gönderme yaptığı "Büyük" Gregorius I ise Augustinus'un eserini tekrarlamaktan fazla bir şey yapmayacaktır. Eusebius Sophronius Hieronymus'un İbranice ve Yunancadan Latinceye yaptığı Kutsal Kitap çevirisi (*Vulgata*, 405) 1979'a kadar Katolik Kilise'nin resmi Kutsal Kitap metni olarak kabul edilmiştir. Bu metin Hieronymus'a yalnızca bir Kutsal Kitap çevirmeni olarak değil, bir yorumcu olarak da itibar kazandırmıştır. Başlıca eserleri arasında Vitoria'nın gönderme yaptığı *De virginitate beatae mariae* de vardır. Augustinus'un da aralarında bulunduğu bu dört isim kadar önemli sayılmasa da yine bir Kilise Babası olarak anılan Quintus Septimius Florens Tertullianus 197-198 yıllarında Hıristiyan olmuş, 207 yılında ise radikal görüşlerine uygun bulmadığı Katolik Kilise'yi terk edip Montanizm'e geçmiş, bu hareket de ona yeterince sağlam gelmeyince kendi dinî görüşünü yaymaya girişmiştir. Vitoria onun eserleri arasında *De corona militis*'e gönderme yapar. Pagan filozofları tümüyle reddeden Tertullianus'un kendisinden çok sonra yaşamış olan Augustinus'a benzediği söylenebilir.

Üçüncü geniş tanım ise tabii hukukun temelini aşkın bir yasa yaratıcı iradede bulan her görüşü, modern tabii hukuk da dâhil olmak üzere içerir. Ama içerdiği düşünceler çeşitlendiği ölçüde bu kavramsal bütün ister istemez karşıtlıklar barındırmaya başlar. Vitoria'yı ve okumalarını Moderniteye ve Aydınlanmaya da özgü bu çelişkili uzlaşmazlık/ittifak birlikteliği üstünden kavramak gerekir. Aristoteles ve Tommaso d'Aquino ikilisinin -Tommaso d'Aquino'nun Aristoteles'inin 13. yüzyıla uyarlanmış olduğunu unutmadan- tabii hukuk anlayışının özü şudur: Tabiata bir amaç uyarınca bir kez veher zaman için verilmiş düzen anlayışına dayanan tabii hukukçulukta, yaratıcı iradenin kendi yasasıyla bile olsa kendini sınırladığını düşünmek mümkündür. Bu, yaratıcı iradenin böyle sınırlanmasının mümkün olmadığını savunan ve –bu nedenle Villey onu tabii hukukçu saymasa da– yasa yaratımına ilişkin geniş yorumla tabii hukukçu sayılabilecek olan Augustinus'un düşüncesi karşısındaki savdır. **Eğer tabii hukuk** geniş bir tanımla hukukun ve yasanın kaynağının dünya ötesinde olduğu savına denk düşüyorsa, yalnızca hukukun, yasanın, aklın değil, her şeyin kaynağına yaratıcı iradeyi yerleştiren Augustinus'un tabii hukukçu olmadığını iddia etmek için en azından Villey kadar cesur olmak gerekir. Modern tabii hukukçuluk, bir yandan, Antik Yunan düşüncesinden yola çıkarak, 17. yüzyılda Grotius'la en radikal ifadesini "Tanrı'ya rağmen kuralları değişemeyecek bir tabiat" fikrinde bulan yolu izleyecek, Vitoria da Tommaso d'Aquinocu tabii hukuk tanımına sadık kalarak, irade açısından bu sınırlayıcı görüşün temsilcilerinden biri olacaktır. Tabii hukukçu sayılsalar da sayılmasalar da yaratıcı iradenin hiçbir şeyle sınırlanamayacağını savunan radikal iradeci ve mistik Augustinus kanadı ise, bir başka yandan, Fransiskenler'e ve nominalistlere, oradan Luther ve Calvin'e, karşı-reform uyarınca onlara savaş açan Cizvitler'e, bu sonunculardan nefret eden Jansenistler'e, tüm modern iradecilere ve iradeci pozitivizme uzanacak şekilde modern düşünceyi belirleyecektir -Augustinus-Tommaso d'Aquino karşıtlığına ve bu karşıtlığın Vitoria üzerindeki çifte etkisine ileride ayrıntılı olarak döneceğim.

Sınırlı irade yanlılarıyla-sınırsız irade yanlıları arasındaki gerilime eklenen ve ona az çok paralel bir yol izleyen ikinci gerilim ise Papalık'ın *plenitudo potestatis*'inden yana olanlarla buna karşı olanlar arasındakidir. Vitoria sömürgeci süreçte dünyayı paylaşan güçlerin fetih hakkını sorgularken, İmparatorun ve Papa'nın dünyevi ve ruhani hâkimiyeti iddiaları üstüne de kafa yormak zorundaydı; ikisine de karşı çıkarak.

Hem Antik Yunan düşüncesinden hem Augustinus'tan hareketle, Vitoria'nın konumunu okumalarına göre belirlemeye başlamadan, onun söz konusu siyasi ve düşünsel gerilimlerden kısmen bağımsızca gönderme yaptığı kaynaklara da değinmeliyim. *Aeneis*'le Vergilius'a, *Tristia*'daki "insan insanın kurdu değildir" önermesiyle Ovidius'a, *Eunechus*'la Terentius'a, *De officiniis*'ine yaptığı göndermeyle Cicero'ya, Sallustius ve Berosus'a[9], Isidoro

9 Vitoria, Caius Sallustius Crispus'un Catilina komplosu hakkında yazdığı *De Catilinae coniuratione*'ye gönderme yapar; Babil tarihi üstüne yazdığı kitapla tanınan Marduk tapınağı başrahibi (Šatamnu) Babilli Berosus'tan da söz eder.

de Sevilla'ya[10], hatta bir yanıltıcıya[11], sonra bir teolog sıfatıyla *Kutsal Kitap*'a[12], bir hukukçu sıfatıyla da *Corpus Iuris Civilis*'e[13] ve *Corpus Iuris Canonici*'ye[14] yaptığı göndermelere ve bu son iki tür gönderme için metinler arasında yaptığı seçimlere: Vitoria *Eski Ahit*'te daha çok "Yaratılış" ve "Yasanın Tekrarı"na, *Deuterokanonik Kitaplar*'da "Sirak Kitabı"na, *Yeni Ahit*'te "Romalılara Mektup", "Matta" ve "Korintoslulara Mektup"a gönderme yapar. *Corpus Iuris Civilis*'te ise gönderme yapılan metinler arasında "Institutiones" ve "Digesta" başı çekerler.

Vitoria'nın okuduğu "Augustinus'un izleyicileri" arasında, ikinci Augustinus diye adlandırılmasına neden olacak kadar öğretiye sadık kalan mistik Saint Victor[15], İbn Sina

---

10 Isidoro de Sevilla ya da Isidorus Hispalensis özelliklc *Etymologiae* adlı devasa ansiklopedik eseriyle tanınır. 633'te IV. Toledo Konsili'ne başkanlık da eden Isidoro de Sevilla bu Konsil'de alınan birçok dinî, sivil ve siyasi kararı şekillendiren isim olmuştur. Vitoria'nın da *gönderme yaptığı Gratianus'un De Judaeis*'i çerçevesinde Yahudilerin nasıl Hıristiyanlığı kabule zorlanacakları bunlara göre belirlenecektir.

11 Vitoria'nın gönderme yaptığı *De divinis nominibus*'un ve Yunanca başka mistik teoloji incelemelerinin yazarı olarak ünlenen kişi (Dionysius Areopagita?) muhtemelen 500'li yıllarda yaşamış Suriyeli bir rahiptir. Yeni-Platonculuğun, özellikle de İskenderiye Teoloji Okulu'nun etkisindeki yazarın, Yeni Ahit'e göre Atina'da Areopagus tepesinde Paulus'un vaazını dinleyerek Hıristiyanlığı seçen ve ilk Atina piskoposu diye anılan bir filozof (Dionysius) olduğu sanılmıştır. Buna da eserlerinde Paulus zamanında yaşadığını iddia eden Suriyeli rahip yol açmıştır. XV. yüzyılda Cusanus, XVI. yüzyılda Erasmus ve Luther bu konudaki kuşkularını dile getirirler. XIX. yüzyılda ise *De divinis nominibus*'un neredeyse bütünüyle Yeni-Platoncu Proclus'un *De malorum subsistentia*'sından aktarıldığı, dolayısıyla V. yüzyıl öncesinde yazılamayacağı kanıtlanınca, yazarın da Atinalı Dionysius olamayacağı anlaşılır. Adı artık Sahte-Dionysius'tur. Kafa karışıklığını arttıran bir başka husus, Saint-Denis rahibi Hilduin'in 835'te yazdığı *Passio sancti Dionysii*'de III. yüzyılda şehit edilen ilk Paris (o zamanki adıyla Lutèce) piskoposu Saint-Denis'nin Dionysius Areopagita olduğunu iddia etmesi ve bu efsanenin de uzun süre etkili olmasıdır. Dionysius'un adını Aristoteles'le birlikte anan Vitoria, ikinci efsaneye itibar etmiyor gibi görünse de Sahte-Dionysius'u Yunanlı bir filozof sanmayı sürdürmüş olabilir.

12 Eski Ahit'te "Yaratılış", "Yasanın Tekrarı", "Zebur", "Samuel", "Süleyman'ın Özdeyişleri 1", "Daniel", "Mısırdan Çıkış", "Yeşu", "Hoşea"; Deuterokanonik Kitaplar'da "Sirak Kitabı", "Tobit", "Makabeler 1"; Yeni Ahit'te "Romalılar'a Mektup", "Matta", "Korintoslular'a 1. Mektup", "Markos", "Luka", "Yuhanna", "Petrus'un 1. Mektubu", "Habercilerin İşleri", "Galatyalılar'a Mektup", "Efesoslular'a Mektup", "Filipililer'e Mektup", Timoteos'a 1. Mektup", "Timoteos'a 2. Mektup", "Yakup'un Mektubu", "Yuhanna'nın 1. Mektubu".

13 Institutiones ve Digesta'da "De Haereticis", "De Vectigales", "Si Quid In Bello"; Codex'te "Cum Ancillis", "De Raptu Virginum".

14 Corpus Iuris Canonici: Gratianus'un *Decretum* diye de adlandırılan ünlü kanunlar derlemesi (*Concordia discordantium canonum*, 1142). Gregorius IX'un beş kitaplık *Liber Extra*'sı (1234'te Ramon de Peñaforte tarafından yayınlandı), Bonifatius VIII'in altı kitaplık *Liber Sextus*'u (1298), Clementius V (1317) ile Ioannes XXII'nin *Extravagantes*'i ve *Communes* (1471) de bu derlemeye eklenmiştir. Vitoria *Decretum* içinde Gratianus'dan "De Judaeis", "Ius Gentium" ve "Dominus Deus noster"e, Gregorius IX'un *Liber Extra*'sından "Venerabilem", "Ad Reprimendum" ("Ad Reprimendum" [Decretales Gregorii IX] İmparator Heinrich VII'nin 1313'te çıkardığı emperyal yasalar bütününün de adıdır. Ortaçağ hukukçuları kısa sürede bu yasal düzenlemeyi *Corpus Iuris Canonici*'ye dahil ettiler), "Solitae", "Quoniam Omne", "Quod Super His", "Olim Causam Quae", "Per Venerabilem", "In Apibus" ve "Qui Fili Sunt Legitimi"ye, Bonifatius VIII'in *Liber Sextus*'undan "Dilecto", ve "Cum Secundum Leges"e gönderme yapar.

15 Vitoria andığı metinlerden biri 12. **yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olduğu söylenen Hugues de** Saint Victor'un *De sacramentis christianae fidei*'sidir.

ve Augustinus etkisindeki Guillaume de Paris16, 13. *yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan ve* "Doctor Subtilis" denen fransisken Duns Scotus[17], düşüncesinin radikal ve yenilikçi özellikleri nedeniyle "Modern Üstad" diye anılan Durandus[18], tavizsiz Augustinusçuluk'u su ötürmeyecek bir başka düşünür olan Wycliffe[19], Ockhamcı nominalizm yanlısı Alliarco[20], Scotusçu Clavasio[21], Vitoria'yla Paris'te İskoç teolog John Mair'in öğrencisi olan Almain[22]

---

16 Vitoria'nın sözünü ettiği *De fide et legibus*'un yazarı Guillaume de Paris ya da Guillaume d'Auvergne muhtemelen Paris piskoposu olan teolog Guillaume'dur. Düşünür, Guillaume de Paris adlı diğer teologlarla (Guillaume Humbert ya da Saint Guillaume) karşılaştırılırsa, teolojik kuramsal üretim açısından açık ara öndedir.

17 Vitoria, William of Ockham'a değinmese de onu çok etkileyen John Duns Scotus'un *Ordinatio*'suna gönderme yapacaktır.

18 Kaynaklarda, ikisi de Guillame Durand adı taşıdıkları için bazen birbiriyle karıştırılarak *De jurisdictione ecclesiastica*'nın yazarı olarak sunulan iki Durandus'a rastlanır. Aynı topraklarda ve nispeten yakın yıllarda yaşamışlardır. Vitoria'nın "Üstadın eseri" göndermesiyle andığı *De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus* adlı kitabın yazarı kesin olarak dominiken Durand de Saint-Pourçain'dir. Aklın bilimi saydığı felsefeyi manevi düzlemdeki teolojiden ayıranlardandır. Gerçeğin aranmasında, Aristoteles'inki de dâhil, her türlü insani otoritenin tahakkümünün aşılmasını önerir. Tommaso d'Aquino'nun Aristotelesçi realizmine nominalizmle karşı çıkar ve yararsız bulduğu skolastik birçok kavramı reddeder. Her varoluş onun için tekildir ve tümeller diye bir şey yoktur. *De statu animarum*'u, Papa Ioannes XXII'nin emriyle incelemeye alınmış ve eserin birçok hata barındırdığı ilan edilmiştir. Vitoria'nın, Augustinusçu karşı safa yerleştirdiğim ama tarikatının üyesi de olan bu önemli düşünürü dikkate aldığı açıktır.

19 John Wycliffe Katolik Kilise'nin reforme edilmesine yönelik hareketin erken temsilcilerinden biridir. Dinî açıdan devrimci sayılabilecek dersleriyle, Papa Gregorius XI'e karşı çıktığı ve Vitoria'nın gönderme yaptığı *De civili dominio*'yla, Hıristiyan öğretinin tek kaynağı olarak Kutsal Kitap'ı savunduğu *De veritate sacrae scripturae*'yle, *Dialogus* ve *Trialogus*'la çeşitli tartışmalara yol açar, birçok kez de mahkûm olur. Manevi otoriteyi reddeden Wycliffe Kilise hiyerarşisini ve bu hiyerarşiden kaynaklanan yetkileri sorgular. Papalık'a yalnızca ruhani bir konum tanıyan düşünüre göre, Tanrı'nın mutlak gücü yeryüzünde aracı bir kuruma ya da Kilise'ye ihtiyaç duymadan hüküm sürmektedir. Padovalı Marsilius ve Armacanus'u izleyen Wycliffe için, bu sınırlı kurumun başındaki insanı oraya getirecek olan da, şu ya da bu şekilde atanmış olması değil, görevini yerine getirmesini meşrulaştıracak olan iç temizliğidir. Ölümünden sonra Konstanz Konsili'nde, yedi eserinden çıkarılan kırk beş önerme mahkûm edilmiştir. Konsil'de Wycliffe'in tezlerini savunan Jan Hus da sapkınlıkla suçlanacak ve 1415'te yakılarak öldürülecektir.

20 Pierre d'Ailly ya da Petrus de Alliarco Lombardus'un *Sententia*'sını mantıksal bir çözümlemeye tabi tutmuş, Tanrı'nın mutlak gücüyle bu dünyaya verdiği düzene ilişkin gücünü birbirinden ayırmıştır. William of Ockham ve yandaşlarının eserleri yanında onun eserlerinin okunması da 1474'te yasaklanacaktır. Kutsal Kitap'ın otoritesini ve yorumcularını zor durumda bıraktıkları düşünülen "tüm nominalistler"in eserlerine getirilen ve yedi yıl süren yasağın nedeni, savundukları şu temel fikirdir: Bir önermenin doğruluğu sözcüklerin literal anlamı uyarınca değerlendirilmelidir. Almain'den önce, Konsil'in Papa otoritesi üstünde olduğunu savunmuştur. Vitoria'nın *Quaestio de legitimo dominio*'suna gönderme yaptığı Alliarco'nun en önemli eseri bir kozmografya ve coğrafya çalışması olan *Imago Mundi*'dir. 1414'te yazdığı ve teolojiyle astronomiyi uzlaştıran *Tractatus de concordantia theologie et astronomie* başlıklı kitabındaki yorumları da uzun süre tartışılmıştır.

21 Vitoria'nın *Summa angelica de casibus conscientiae*'yla gönderme yaptığı Angelus de Clavasio ya da Angelo Carletti di Chivasso da Scotus yandaşlarından biridir.

22 Jacques Almain ekümenik bir Konsil'in Papa'nın da üstünde otoriteye sahip olduğunu savunanların safında yer almış ve *Libellus de auctoritate ecclesie seu sacrorum conciliorum* adlı eserini, Pisa Konsili'nde alınan kararlara karşı Papalık haklarını savunan Caetano'yu hedef alarak yazmıştır. Vitoria ölümcül günah konusunda Alliarco'yu izleyen Almain düşüncesine değinirken,

sayılabilir. Vitoria bunların yanında Augustinusçu etkinin pek belirli olmadığı eserlere ve yazarlara da gönderme yapar: Aristoteles düşüncesine hâkim olan Sassoferrato'nun[23] Augustinus-Tommaso d'Aquino ayrımında hangi safa yerleştirilebileceği pek açık değildir; ama siyasi hukuk alanında Fransisken etki altında olduğu düşünülürse Augustinusçular arasında sayılması uygundur. Fransisken Salis'e[24] de, tarikatı göz önüne alınarak, aynı safta yer verilmesi makul olacaktır. Valdo'nun[25] başını çektiği hareketin Katolik Kilise'ye karşı erken bir kalkışma olduğu düşünülürse, kuramsal yanı zayıf olsa bile, o da Augustinus'tan Luther'e uzanan kanata yerleştirilebilir.

Tommaso d'Aquino'nun izleyicileri arasında sayılabilecek isimler ise şunlardır: Papa kendisinden Aristoteles'in görüşlerini gözden geçirmesini ve uygun bulduğu değişiklikleri yapmasını istediğine göre Tommaso d'Aquinocular safına yerleştirilebilecek Altissiodorensis,[26] Gandavensis'e,[27] Durandus'a ve Scotus'a karşı Tommaso d'Aquino öğretisini savunan Natalis,[28] Dominiken tarikatın Tommaso d'Aquinocu ve Aristotelesçi geleneğinin temsilcisi Caetano[29]. Bunların yanında, Fransisken tarikatın görüşlerine karşı

---

muhtemelen onun Lombardus'un *Sententia*'sı hakkındaki 3 ünlü yorumuna (birinci yorum: *Dictata super sententias holcot*) gönderme yapar.

23 Bartolo da Sassoferrato ya da Bartolus de Saxoferrato **için de aynı şey söylenebilir.** Bu hukuk hocası, post-glosatörlerin ve komentatörlerin yöntemini geliştirerek *Corpus Iuris Civilis*'in tamamı üstüne devasa bir yorum çalışması gerçekleştirir. Heinrich VII'nin 1313'te çıkardığı "Ad reprimendum" hakkındaki yorumlarına Vitoria da gönderme yapmıştır. Başlıca eseri *Lecturae in tres libros codicis*'tir. İmparatorun *de iure* ve *de facto* dünya hâkimiyeti ayrımı, döneminde çok önemli bulunmuştur.

24 Baptista Trovamala de **Salis**, Vitoria'nın gönderme yaptığı *Summa baptistiniana ya da Summa casuum conscientiae*'nin yazarıdır.

25 Tarihçiler Valdense Kilisesi'nin ortaya çıkışı konusunda anlaşamasa da, Vitoria Pietro **Valdo**'ya gönderme yaparken Lyon'dan söz ettiğine göre, Valdo olayının Lyon'da başladığı yorumuna katılmaktadır. Engizisyon kayıtları da bu yoruma uygundur: Valdo 1170'te Carcassonne'da "Lyon Yoksulları" hareketini başlatır. Katı dinî dogmalara karşı eleştirel bir tavrı içeren bu laik hareket kısa sürede birçok taraftar bularak yayılır. Katolik Kilise'nin dünyevi zenginlik ardında zehirlendiğini, yanlışlıklar içine gömüldüğünü, başlangıçtaki saflığını kaybettiğini, Papa ve ruhban sınıfının katillerden başka bir şey olmadıklarını, tüm din adamlarının çalışarak hayatlarını kazanmaları gerektiğini savunan öğreti Latran ve Verona Konsilleri'nde mahkûm edilir, Valdocular da kıyıma uğratılır.

26 12 ve 13. yüzyıllarda yaşamış iki teologun adı da Guillame d'Auxerre'dir. 13. *yüzyılda yaşamış olan Guillelmus de Maillaco'ya da* Altissiodorensis adı yakıştırılmaktadır. Vitoria ünlü eseri *Summa aurea*'ya gönderme yaptığından, söz konusu olan 12. *yüzyılda yaşayan Guillaume d'Auxerre* **Altissiodorensis** ya da Guilhelmus Autissiodorensis'dir.

27 Doctor Solennis de denen Henri de Gand ya da Henricus Gandavensis, Tommaso d'Aquino'yla aynı dönemde, gözde olmaya başlayan Aristotelesçi öğretiye kayda değer bir Platoncu ekleme yapıp, gerçek nesnelerin bilgisiyle, Tanrı'nın varlığına ulaştıran ilahi esini ayırt eder. Tümellerin de aklımıza ya da ilahi akla gönderme yaptıkları oranda birbirlerinden ayrıldıklarını söyler. Bedeni ruhsal tözün parçası sayar ve sıkı bir beden-ruh birliğinden söz eder. Önemli eserleri arasında Vitoria'nın andığı *Quodlibeta theologica* vardır.

28 Dominiken Hervé de Nédellec ya da Hervaeus Natalis amaçlılık, öz-varlık ayrımı konularında Tommaso d'Aquino'dan ayrılır. Vitoria'nın andığı *De potestate papae* başlıca eserlerinden biridir.

29 Tommaso de Vio **Caetano** ya da Gaetano Dominiken tarikatın başı ve Papa danışmanı olan, Paris ve Roma üniversiteleri hocası bir filozof-teologdur. O dönemde Paris'te teoloji eğitimi gören Vitoria'nın Pierre Crockaert kadar, Caetano'dan da etkilendiği bilinmektedir. Caetano, V. Carlos'un Kutsal Roma-Germen İmparatoru seçilmesinde önemli rol oynamış ve hem Reform hareketini hem

çıkan Armacanus'un,[30] Wycliffe karşıtı Waldensis'in,[31] Vitoria'nın Armacanus'la aynı şeyi savunduğunu söylediği Summenhart'ın,[32] Fransisken ve nominalist karşıtı tavırları açıksa da, Tommaso d'Aquino'nun sadık izleyicileri olduklarını söylemek zordur.

Aralarında Tommaso d'Aquinoculların da bulunduğu *plenitudo potestatis* yanlılarını sıralamadan önce, bu konuda izlenen Papalık siyasetine de yer verilmeli: Innocentius III, 1202 tarihli fermanı "Per Venerabilem"de, Papa'nın dünyevi düzlemde *de iure* üstünlüğe, kralın ise kendi hâkimiyet alanında ancak *de facto* güce sahip olabileceğini belirtmiş, Innocentius IV[33] de fermanın ruhuna uyarak imparatorla mücadele[34] etmişti. Bu siyasetin Vitoria'nın eserinde rastlanan düşünsel savunucuları şunlardır: Hostiensis,[35] Durandus,[36]

---

de Luther'in yükselişini engellemek için mücadele etmiştir. Pisa Konsili'nde alınan kararlara karşı Papalık haklarını savunanlardandır. Aralarında Vitoria'nın gönderme yaptığı *Summula de peccatis* ve *Commentaria super tractatum. De ente et essentia Thomae de Aquino* adlı eserleri vardır. Bunlar Sorbonne üniversitesince yasaklanmış ve XII. Louis'nin emriyle yakılmıştır.

30 Richard Fitzralph ya da Armacanus "sonsuzluk", "öncel belirleme" ve "özgür irade" konularını işlemiş, İrlanda'nın sosyal sorunları, yoksulluk ve ayrımcılık konularında çalışmıştır. Düşünürün temel eserleri arasında Vitoria'nın da gönderme yaptığı Summa de quaestionibus armenorum vardır.

31 Karmelit Thomas Waldensis ya da Thomas Netter of Walden ikinci bölümünde Wycliffe'in önermelerine karşı çıktığı ve Vitoria'nın gönderme yaptığı *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae* adlı üç bölümlük ("De vera religione", "De sacramentis adversus Wiclefistas","De sacramentalibus") eseri yazmıştır.

32 Conrad Summenhart modern insan haklarını şekillendirmeye başlayan düşünürlerdendir. Hak-hâkimiyet-mülkiyet ilişkilerini ve aralarındaki benzerliklerle farklılıkları modern rasyonel çerçevede ele alır. Vitoria onun önerilerine sık sık gönderme yaparak yerlilerin mülk sahibi olduklarını savunacaktır. Başlıca eseri *Opus septipartitum de contractibus*'dur. O da Augustinus karşıtları arasında sayılabilir.

33 Innocentius IV ya da Sinibaldo de Fieschi Papalık dönemini II. Friedrich von Hohenstaufen'e karşı verdiği mücadeleyle geçirir. Kilise hukuku konusunda en bilgili teologlarından biri sayılmış ve Vitoria'nın da andığı *Apparatus in quinque libros decretalium*'u bunun kanıtı olarak gösterilmiştir. 1252'de *Ad extirpanda* fermanıyla Engizisyon yargılamalarında işkencenin gerçeğe ulaşmak adına usuli bir yol olduğunu kabul ettirir. O güne dek heretik sayılanlara uygulanmayan bu işleme yüzyıllar boyunca olağan bir usul olarak başvurulacaktır. Vitoria'nın gönderme yaptığı *Directorium inquisitorium*'un dominiken yazarı ve Aragon Genel Engizitörü Nicolau Aymerich ise, heretiklerin pesine ısrarla düşerken, yargılamalar sırasında yalnızca bir kez işkenceye başvurma yöntemini değiştirecek ve onların farklı suçları nedeniyle birden fazla işkenceye maruz bırakılmalarını sağlayacaktır.

34 Bu tür bir mücadelenin talihsiz örneklerinden biri Adrianus VI ya da Adriaan Floriszoon Boeyens'dir. 1978'de Jean-Paul II'nin seçimine kadar İtalyan olmayan son Papa olarak tanınacaktır. Hollanda kökenli bu Papa'ya "barbar Papa" da denmiştir. Vitoria'nın göndermede bulunduğu, Lombardus'un *Sententia*'sının IV. Bölümü'ne yaptığı yorumları ve 12 *Quodlibeta*'sı önemli teolojik çalışmalarındandır.

35 Ostia Kardinali olduğu için Hostiensis diye de anılan Enrico da Susa tüm hükümdarların Tanrı'nın vekilleri olduğunu savunur ve insani hukukun kaynağının yalnızca tanrısal olabileceğini, Papa'nın yöneticiler üzerinde eksiksiz bir otoritesi bulunduğunu söyler. Vitoria *Super sexto decretalibus*'una gönderme yapmıştır.

36 Guillaume Durand ya da Durandus usul ve sözleşmeler alanındaki çalışmalarıyla, Roma Hukuku'yla Kilise hukukunu uzlaştırmaya yönelik kayda değer sentezleriyle, hukuk alanında pratik zekâyla birleşmiş bir berraklık ve yöntem arayışıyla, tüm bunları aktardığı *dersleriyle ünlenmiş* Papalık yanlısı bir hukukçu-teologdur. Vitoria *Rationale divinorum officiorum*'una gönderme yapar.

Anconitanus,[37] Paludanus,[38] Torquemada[39] ve Prierio.[40] Bu kez de bu safta Giovanni d'Andrea'nın[41] konumunu belirlemek kolay olmayacak ve çekincelerle onu *plenitudo potestatis* yanlıları arasına yerleştirmek gerekecektir.

Vitoria'nın bu dünyadan nasıl etkilendiğini ve bu düşünürleri nasıl okuduğunu görmeye çalışırken, saflar arasındaki aykırı geçişlerden, yer değiştirmelerden kaynaklanan belirsizlikler atlanmamalı –yine de Augustinus izleyicilerini bol bol okuduğu, kenara not edilmeli. Üçlü ayrım, ayrılanların her biri arasındaki gerçek farklılıkları karşılamaz: Augustinusçu ve Scotusçu Clavasio'nun alfabetik sırayla 659 maddeden oluşmuş bir ahlaki teoloji sözlüğü olan Summa Angelica'sını, yine Augustinus'a yakın olan Luther, Katolik kurallara bağlılığın bir simgesi sayarak yaktırmıştır. Alliarco, Konstanz Konsili'nde Wycliffe yandaşı Hus'un mahkûmiyetinde ve yakılarak öldürülmesinde önemli rol oynayanlardan biri olmuştur. Gerson42 bu çelişkinin bir diğer örneğidir: Bir yandan Yeni-Platonculuğa, Augustinus'taki bu eğilime ve Scotus mantığına karşı kuramsal mücadele verir; öte yandan Ortaçağ düşüncesiyle Rönesans arasında kalıp, hem Augustinus'a hem de karşı safa yerleştirilebilecek bir başka mistik olan San Bernardo'ya43 gönderme yapar; yer yer William of Ockham'ı izlerken, hem inanç alanında tüm kesinlikleri reddeden olumsuz bir görüşü, hem de mistisizmi benimser. Bunlar yakın görünen düşüncelerin ve sahiplerinin her türlü saflaşmayı anlamsızlaştıran bir çatışmaya girebileceklerinin kanıtıdır. Ayrım işi görünüşte kolaylaştırsa da, her düşünür hak ettiği şekilde tek tek ele alındığında bir etiketin içine sığdırılması zorlaşır. Tommaso d'Aquinocuları genelde Dominikenler oluşturuyorsa da, aralarında nominalist eğilimliler de vardır. Ya da Papalık yanlıları arasında nasıl Tommaso

---

37 Augustinus Triumphus Anconitanus'un, Vitoria'nın andığı *Summa de potestate ecclesiastica* adlı yapıtı da 16. yüzyılda Papalık yanlısı savların temel kaynaklarından biri sayılmıştır.

38 Nominalist Durand dc Saint-Pourçain karşıtı dominiken Pierre de la Palud ya da Petrus Paludanus Lombardus'un *Sententia*'sı üstüne yorumlarıyla tanınır. Vitoria'nın gönderme yaptığı *Tractatus de* potestate papae'de Papa'nın otoritesine sonsuz teslimiyet önerir.

39 Dominiken Juan de Torquemada'nın başlıca eserleri arasında Papalık'ın üstün otoritesini savunduğu ve Vitoria'nın gönderme yaptığı *Summa de ecclesia* vardır.

40 Dominiken Silvestro Prierio ya da Silvestro Mazzolini da Prierio Papaların Konsil'e üstünlüğünden yana olan düşünürdür ve bu yönüyle *plenitudo potestatis* yanlıları saf ına da yerleştirilebilir. Tommaso d'Aquino üstüne çalışmalarında yine bir dominiken olan Caetano'nun yorumlarını eleştirmiştir. Luther'in öğretisine Papa'nın yanında açıkça ilk karşı çıkan da odur. Vitoria *Summa summarum, quæ Sylvestrina dicitur*'una gönderme yapar.

41 Giovanni d'Andrea, Durandus'un *Speculum iudiciale*'sine eklediği *Additiones*'le tanınan bir hukukçudur. Papalık yanlısı Durandus'un eserine yaptığı ek nedeniyle aynı safa yerleştirilebilir. Cicero'nun izinde tüm toplumlara özgü bir hukuk önerip Hıristiyanlar-Hıristiyan olmayanlar çatışmasını önleyecek bir çözüm ararken de Vitoria'ya yaklaştırılabilir.

42 Vitoria, Doctor Christianissimus takma adlı Jean Charlier de Gerson'un eserleri arasında *De vita spirituali animae*'ye gönderme yapacaktır.

43 Bernardo de Claraval ya da Bernard de Clairvaux Sistersiyen tarikatının gelişimini borçlu olduğu teologdur. Her türlü kültürel eğilimi yoldan çıkma sayan, feodal toplumu, onun üçlü değişmez sınıfsal hiyerarşisini, bir tür Papalık teokrasisini ve sonuçta Tanrı eseri bir kurulu düzeni öven, militanca muhafazakâr, tavizsiz ve çileci bir görüşün savunucusudur. Pierre Abélard ya da Petrus Abelardus'un nominalist öğretisine karşı çıkarken, o dönemde hızla yayılan Kathar hareketinin bastırılmasında önemli rol oynar ve Albililer'e karşı girişilen Haçlı Seferinin örgütleyicisi olur. Başlıca eserleri arasında Vitoria'nın gönderme yaptığı *De consideratione ad eugenium* da vardır.

d'Aquinocular varsa, en azından Katolik Kilise içinde bir reformdan yana olanlar da, Vitoria'nın fetih sorununu tartışırken yaptığı gibi plenitudo potestatis konusunda çekimser kalanlar da bulunur –örneğin Panormitanus[44] ve Sant'Antonino.[45] Demek ki, saflaşmalar ötesinde, Vitoria'nın her düşünürü nasıl okuduğu ve hatta bir düşünürü birkaç farklı şekilde nasıl okumuş olabileceği sorulmalı. Sonuçta modern tabii hukuk, klasik tabii hukuk kadar, iradeci pozitivizmden de etkilenmiştir. Modern tabii hukukun yaratıcısı Salamanca Okulu, Vitoria'nın cizvit ardıllarıyla, sözleşmeci düşüncenin Katolik Dünya'daki ilk temsilcisi olmuştu. Modern devlet düşüncesinin bu yaratıcıları tabii hukukçulukla iradeci pozitivizm arasında kalmışlardı. Suárez de Tommaso d'Aquino'ya gönderme yapıyordu, ama onun Tommaso d'Aquino'su döneminin Tommaso d'Aquino'su değildi; hatta Vitoria'nın Tommaso d'Aquino'su bile olamazdı. Kaldı ki Tommaso d'Aquinocu tabii hukuk safına yerleştirdiğim Vitoria'nın da Tommaso d'Aquinocu olmayanlara yaklaştığı yerler vardı. Onun Papalık'tan hiç uzak olmadığı halde Papalık yanlısı sayılması nasıl mümkün değilse, nominalistlerden bütünüyle uzak sanılması da yanıltıcı olabilir. Vitoria yeni bir dünyada Yeni Dünya'ya bakarken klasik anlamda tabii hukukçu olamayacaktır, çünkü Modernite ve Aydınlanmayı oluşturan yapısal ve zihinsel zorunluluklar onun da zorunluluklarıdır. Sözleşmeci olmaması Vitoria'yı Modernitenin başında tutabilir; belki onu tam bir modern yapmayan bu eksiklik nedeniyle bir düşünsel eşikte kaldığı da ileri sürülebilir. Ama Vitoria'yı Vitoria yapan gerçek istisnanın Tabii Hak ve İletişim kuramı olduğunu düşünüyorum. Onu Modernitenin Sonu'na aktaran kuram.

Vitoria'nın okumalarının gösterdiği önemli bir diğer husus ise, Modernitenin "öteki tarihi"dir. Yüzyıllar boyunca birlikte ekilen Modernite ve Aydınlanma tohumları: Bir yandan 4. yüzyıl düşünürü Augustinus, Fransiskenler ve nominalistlerle 13 ve 14. yüzyıllarda, Luther'le 16. yüzyılda hatırlanırken; bir başka yandan da İ.Ö 4. yüzyıl düşünürü Aristoteles, İbn Rüşd'le 12. yüzyılda, Tommaso d'Aquino'yla 13. yüzyılda, Vitoria'yla 16. yüzyılda hatırlanırken.

***

Modern ezberlerden biri ve belki en önemlisi, "tabii hukukçu görüş-pozitivist görüş" karşıtlığı denen ve üstünde bir yığın hurafe inşa edilmiş olan ayrımdır. Yanlış bir tabii hukuk bilgisiyle üretilmiş olduğu için ona karşıt sanılan bir pozitivizm efsanesinden söz ediyorum. Modernite-öncesinin hâkim düşüncesinin Augustinusçuluk da dâhil hep klasik tabii hukukçu eğilimde olduğunu, Modernitede ise modern tabii hukukçuluk-pozitivizm ayrımının, bir ortaklığı da anlattığı ölçüde paradoksal biçimde ortaya çıktığını

44 "Hukukun Feneri" takma adlı benedikten Nicolò Tudisco Abbas Panormitanus ya da Nicolaus de Tudeschis Konsil'in Papa'ya üstünlüğünü savunanlardandır. Tam tersi bir yol izleyerek başlangıçta Konsil'den yana olan, sonra Papa'nın Konsil karşısında üstünlüğünü savunan Nicolaus Cusanus'a karşı çıkmıştır. Vitoria *Commentaria primae partis in primum decretalium librum*'una gönderme yapar.

45 Antonino Pierozzi de Forciglioni ya da Sant'Antonino da Firenze de Katolik Kilise'de reform yanlısı akımın temsilcilerinden olan bir dominikendir. Başlıca eserleri *Confessionale* ve *Confessione generale*'dir.

düşünenlerdenim. Sözde ayrımın modern tabii hukukçuları ve iradeci pozitivistleri, sınırlı iradeci ya da sınırsız iradeci klasik tabii hukukçuları hatırlatan biçimde, yan yana getiren ortaklığı bir ilk yasa yaratıcı iradeyi kabullerinde yatar. Tommaso d'Aquinoculukla Augustinusçuluk arasındaki benzerlikten de yola çıkıyor ve tabii hukukçuluk-pozitivizm ayrımının sahte bir ayrım olduğunu iddia ediyorum. Bize Moderniteyi ya da Aydınlanmayı tanımlama fırsatı veren, onu bir yandan dünyevi, sözleşmeci, egemenlik sayesinde ulus-devletçi, iradeci özellikleriyle, öte yandan "eşit, özgür ve kardeş" doğan insanı ve evrensel haklarıyla, kısacası sözde sonsuz Hakikat'leriyle kavramamızı sağlayan süreç Fransız Devrimi'ne, onun yaratısı Code Civil'e, iradeci ve pozitivist damarı inkâr edilemeyecek Alman İdealizmi'ne, onun da aydınlanma kavgasına, vb. uzanır. Bu sürecin kökeni hem Tommaso d'Aquinocu hem de -pozitivizmin kaynağı olarak- Augustinusçu yanlarıyla tabii hukukçudur; klasik tabii hukukla modern tabii hukuku da birleştiren ve ayıran yanlarıyla. Modern kafaları karıştıran temel çelişkiyi anlaşılır kılmak için Hobbes'un "devlet ve kilise" hakkında söylediğini tekrarlayacağım: "Bir sarhoşun biri iki gördüğü türden" bir tabii hukukçu görüş-pozitivist görüş radikal farkı olmadığını düşünüyorum. Radikal olan benzerliktir; çünkü iki görüşün de kaynağı iradecidir. Sonuçta hem tabii hukukçu görüş hem de hukukun kaynağına insan iradesini ya da devlet iradesini yerleştiren iradeci pozitivizm "hukuk nedir?" sorusunu benzer bir tekniğe başvurarak cevaplandırırlar. Tabii hukukçu görüşle, aynı metafizik kaynaktan yeni bir mistik biçim kazanmak üzere doğan iradeci pozitivizm arasında bu açıdan fark yoktur. İradeci pozitivistler, modern dönüşüm içinde bir yandan Augustinusçu sınırsız irade anlayışını tekrarlar, öte yandan Moderniteyi bir yönüyle belirleyen Aristotelesçi-Tommaso d'Aquinocu çizgiye de yaklaşırlar. Sınırsız iradecilere karşı, Aristoteles ve Tommaso d'Aquino'nun ılımlı çizgisindeki Vitoria ise, Tanrı'nın bir amaç ardında tabiata kazandırdığı, iyi olduğu ölçüde değişmeyecek bir düzeni ve insan aklının her şeyi bilemese bile en azından kendisi için iyi olan bu düzeni kavrayabileceği görüşünü benimser. Tanrı her şeyi değiştirebileceğine göre iyi ve kötü ayrımını yok eden, sonra da tanrısal pozitif yasaya kayıtsız şartsız itaat öneren mistik bir bağlılığı reddeder.[46] Sınırlı bir iradeciliği ve feodaliteden çıkmış olmanın getirdiği yeni algıyla, akla uygun amaca yönelik tabii düzen anlayışından kaynaklanan insan hakları düşüncesini seçer. Sınırsız olduğunda pek tehlikeli bulduğum iradeci yaklaşıma göre, "hukuk nedir?" sorusunu en azından iradi açıdan sınırlı bir kaynağa göndererek açıklamak, şeylerin gerçek nedenleri ardında, daha güvenli bir yol izlemektir. Modernite ve Aydınlanma'nın, günahıyla sevabıyla, anlaşılmasını sağlayabilecek yollardan biri.

Modernite'nin niteliksel bir kesintiyle Modernite-öncesinden ayrıldığını, yeni yapılanma ve zihniyetin bir öncekinden koptuğunu düşünenlerdenim. Kesintilerle düşünmek araştırmacıyı sosyalliği evrimci bir ezberle ve buna uygun değerlerle düşünmekten kurtarabilir. Ve kesintilere rağmen, farklı koşullarda farklı zorunlulukları karşılamak için, farklı Hakikat'ler yaratılmış, söylenenler ve söyleyenler belli dönüşümlere uğramış olsa bile, benzerlikler yüzyıllar ötesine taşınabilir. Ne Aristoteles, ne Augustinus, ne

46 Bu bağlılığın yerini modern zamanlarda dünyevi efendiye kayıtsız şartsız itaat alacaktır; iradeci pozitivizmin temelinin tutkulu bir inançta yattığını da göstererek.

Tommaso d'Aquino, ne de Vitoria, onları sürükleyen nehri bütünüyle görmüş olabilirlerdi; ama dünyadan bağımsız ya da güç ilişkilerine öncel olmadan, düşüncenin düşünceyi taşıyanları aşan bir yanı vardır. Onun tarihine bakınca, Modernitenin ve Aydınlanmanın unsurları, Modernite sözcüğünün ilk kullanıldığı 19. yüzyıldan, Aydınlanma sözcüğünün ilk kullanıldığı 18. yüzyıldan, hatta Modernite diye adlandırılan sürecin yapısal ve zihinsel başlangıcı sayılan tarihten ya da 15. yüzyıldan çok gerilere gidildiğinde daha iyi kavranabilir. Modernite ya da Aydınlanma, sözde sonsuz bir Hakikat olarak değil, her türlü yüceltmeden ya da tarafgir karalamadan bağımsızca görülebilir. Vitoria da ona yakışan biçimde, böyle "tarih-dışı bir nesnellik"le okunmalıdır.

Schmitt'in yorumu, tam da 20. yüzyıl başlarında yeniden itibar kazanan Salamancalı'yı ele aldığı için önemlidir. Vitoria'nın Modernite içindeki konumunun belirlenmesinde, bu çok tartışmalı yorum yol gösterici olabilir. Schmitt 15 ve 16. yüzyıllarda temelleri atılan modern Uluslararası Hukuk'un 20. yüzyılda son bulduğunu söylediğine göre, Vitoria da Kavimler Hukuku'ndan ve Modernite-öncesinden Uluslararası Hukuk'un ve Modernitenin ya da Aydınlanmanın Sonu'na taşınabilir. Çünkü Schmitt, Modernitenin ve sömürgeciliğin başlangıcında keşfedilen yeni topraklara el koyulmasının yasal niteliği üstüne yapılan sistematik ve monografik tek çalışmanın Vitoria'nın yerliler ve haklı savaş üstüne *Relectiones*'i olduğunu düşünür. Bütünsel bir başka incelemenin de konusu olmamış bu derslerden "modern" –Schmitt'te sözcüğün olumsuz kullanımıyla, modern meslektaşlarının Vitoria'yı ona has modern "olmayan" özelliklerden arındırarak okudukları anlatılır– okurun çıkaracağı hatalı sonuç, kuramcının ele aldığı meselelere her türlü önyargıdan arınmış, sıra dışı bir "nesnellik ve tarafsızlık"la yaklaştığıdır: Bu okura göre Vitoria, fethi meşrulaştırmaya yönelik yedi önermeyi (*tituli legitimi*) titizlikle incelemiştir; Papa ve İmparator'un keşfedilen topraklar üzerindeki evrensel hâkimiyet iddialarını çürütmüştür; yerlilerin fatihlerden farksız insanlar olduklarını ileri sürmüştür; Hıristiyanların Hıristiyan olmayanları bu gerekçeyle "haklar"ından yoksun bırakamayacaklarını savunmuştur; fatihlerle yerlileri hukuki açıdan (kamusal güç açısından *jurisdictio* ve mülkiyet açısından *dominium*) bir karşılıklılık ilkesi (*non plus quam si illi invenissent nos* ya da her daim göçmenler için söylenebilecek olan "ya onlar gelip bizi keşfetmiş olsalardı!") çerçevesinde aynı düzleme oturtmuştur; keşfin keşfedilen –fethedilen– toprağa el koyulmasını sağlayacak hukuki bir sıfat kazandırmadığını açıklamıştır; bunları yaparken de nesnellikten hiç ayrılmamıştır. Oysa Schmitt için bu nesnellik, Vitoria'yı hem fatihlerin tarihî keşiflerinin ideolojik dayanağı bakire Meryem inancından hem de keşfin modern anlamı büyük hümanitarist anlayışından koparan "tarih-dışı" bir nesnelliktir. Vitoria görünüşe bakılırsa Ortaçağ'ın Hıristiyan Respublica'sının küresel düzenini umursamayan bir tavır sergilemiştir, ancak bu tavır 19 ve 20. yüzyıllarda hâkim olan, Moderniteye özgü bir üstün kültür ya da uygarlık ve bunlara eşlik eden bir ilerleme iddiasına uymaz. Vitoria'nın tarih-dışı savı, yalnızca 19. yüzyılın hümanitarist zihniyetinden değil, herhangi bir tarihî düşünsel kaygıdan, tarihî bir perspektiften de kopuktur.

Buraya kadar, Schmitt'in tarihî perspektif yokluğu iddiası kenara koyulursa, Vitoria'nın nesnelliğine ilişkin savın pek de olumsuz olduğunu düşünmüyorum. Olsa

olsa, Vitoria'nın ele aldığı sorunlara yaklaşırken takındığı bu bilimsel tavra, Vitoria'yı özel kılan bir "hoşgörü"yü ekleyebilirim. Ama Schmitt'e göre, onun seçtiği sözcüklerle "her türlü modern önyargıdan ve tarafgirlikten arınmış bir zekânın mutlak serbestisi diye *tanımlanmaması gereken*" bu düşünce, Ortaçağ Hıristiyan Kavimler Hukuku anlayışı içinde, Papalık ve Katolik Krallar lehine fethi doğrulamıştır. Üstelik Schmitt bu savını, Vitoria'nın ne keşfe ne de fethe hukuki bir nitelik tanıdığını, bunu da Amerika'nın sahipsiz olmamasına dayandırdığını iddia ederek güçlendirmeye çalışır. Vitoria'nın bir hukukçu olmadığını, meseleyi bir teolog sıfatıyla ele alırken yetersiz kaldığını, zaten somut duruma ve onun pratik sonuçlarına hiç eğilmediğini ekler. Bunlar Vitoria'nın "apolitik" tavrının onu Modernite dışında bırakan özellikleridir. Artık Schmitt'in soracağı soru şudur: Modernite-öncesinin bu düşünürü hangi vesileyle Modernite içine çekildi? Ona göre, Modernite içinde Vitoria'ya verilen mitik önem! bile, üstünde özel bir çalışma yapılmasını haklı çıkaracak tarihî bir olaydır. Schmitt'in hiç hoşuna gitmeyen bu tarihî olay, 2. Dünya Savaşı yaklaşırken Vitoria'nın bir "Rönesans" sayılabilecek şekilde hatırlanması ve savaş karşıtlarının yaklaşan felaket öncesinde, Vitoria'nın haklı savaş kuramına gönderme yaparak felaketi önleme çabalarıydı. Schmitt bu çabalara karşılık, hali hazır tarihî seküler koşullarda, modern bir düşünür olmayan Vitoria'nın, modern savaş mantığına hiç uygun olmayan kuramına gönderme yapılmasını uygunsuz buluyordu. Çünkü düşünürün bütünüyle skolastik açılımlı düşüncesi, ona yabancı ve hatta hasım olan barışsever bir davanın hizmetine adanıyordu.[47]

Bu davanın yandaşı olmayan Schmitt'in savlarını gözden geçirelim: O Vitoria'yı, önemini inkâr etmediğini iddia ederek eleştirirken, Modernite-öncesine göndermeye çalışacak ama orada tutmayı başaramayacaktır. Düşünürün, kendi deyimiyle "şaşırtıcı" tarih-dışı nesnelliği karşısında ikilemde kalmıştır. Bence, Schmitt'in iddiasının tersine Vitoria'yı Modernite-sonrasına taşıyacak olan tarih-dışı nesnelliğidir. Vitoria'nın fethi doğruladığı iddia edilecekse, bu, onu kesintilerin ötesine taşıyan, hem Moderniteye hem de sonrasına özgü istisnai Tabii Hak ve İletişim Kuramı'na dayanarak yapılabilir. Oysa bu kuram artık çöküşe geçmiş olan ve Vitoria'nın da küresel hâkimiyet iddiasını desteklemediği bir Papalık'a da, kısa zamanda tarih sayfasından çekilecek Katolik Krallar'ın çıkarına da uygun düşmez. Düşünür döneminin hâkim güçleri karşısında tarafsız kalır. Vitoria'nın, gerçekleştirdiği eğitim reformuyla, derslerine güncel bir hukuki mesele olan fethi, onu ne dinî açıdan ne krallık siyaseti açısından yücelterek sokuşundaki nesnelliğinin de, Schmitt yorumuna hiç uymadığı kanısındayım. Vitoria'nın hukukçu olmadığı savı da iki düzlemde çok tartışmalı: 1) Modernite-öncesinin teologlarının hukukçu olmadıklarını söylemenin bir anlamı yok. Orada hukukçu ya da teolog farkı olamaz. Vitoria Schmitt'in iddia ettiği türden modern olmayan bir teologsa, aynı zamanda modern olmayan bir hukukçu olacaktır: Çok iyi teolog olduğuna Schmitt de inandığına göre, çok iyi hukukçu. Zaten yine Schmitt *Dünyanın Nomosu*'nda bir tek hukuk olmadığını, örneğin devlet hukuku yanında, devlet-öncesi (Modernite-öncesi) bir hukuk olduğunu ısrarla belirtir. 2) Ve Schmitt ne derse desin, Lombardus'un skolastik eserini bir kenara atıp modern hukuk

47 Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, PUF, Paris 2014.

eğitimi reformuna girişmiş bir hocanın, ele aldığı hukuki meseleye bakılırsa, modern bir hukukçu olmadığını söylemek de cüret ister. Vitoria hukuki sorunları dönemin diğer hocalarıyla kıyaslanırsa, benzersiz ve sağlam bir hukuk mantığıyla çözmüş ve hepsinden daha modern -öğrencileri genç Vitoria'yı dönemin ünlüsü Pedro Margallo'nun yerine boşuna seçmediler; ayrıca kesinlikle Machiavelli'den de daha moderndi-, kuramsal açıdan da çok güçlü bir hukuk anlayışına sahip olmuştur. Yoksa önemini Modernitenin Sonu'nda hâlâ koruyan *Relectiones*, Schmitt'in deyimiyle *"yeni topraklara el koyulmasının yasal niteliği üstüne yapılan sistematik ve monografik tek çalışma"* ve neredeyse 500 yıldır hiç kimsenin üstüne sistemli bir araştırma yapmadığı eser olabilir miydi?

2. Dünya Savaşı öncesinde barışseverlerin Vitoria'ya yaptıkları göndermeye gelince, kuramsal herhangi bir çabanın savaşın önlenmesini sağlayamayacağını, *kararcılığın* da savaş kazandırmadığını Schmitt herkesten iyi öğrendi. Vitoria'nın kuramı da 16. yüzyılda ılımlı bir fetih kodifikasyonuna bile yol açmamıştı. Öyleyse Vitoria'da Schmitt'i tedirgin eden ne? Nesnel bir tavırla hukukun güç ilişkilerinin üstünü örttüğünü söylemek bir şey, o güç ilişkilerini savunmak başka şeydir. Vitoria, tüm "tarih-dışı" nesnelliği içinde, gücü onaylamadığı için, gücü onaylayandan ayrılır. Schmitt ise güç ilişkileri tanımından, "tarihî bir tarafgirlik"le, güçten yana tavra atlar. Tanımladığı egemen diktatörlüğün tanımladığı demokrasiye karşıt olmadığını söylerken,[48] bir demokraside toplama kampı olabileceğini de zımnen onaylar. Bu inceliği anlayabilecek kadar modern olmayan Vitoria'yı ise, "tarih-dışı" nesnelliği, Modernite ve Aydınlanma üstünden Modernite ve Aydınlanma sonrasına taşır.

Schmitt'in "dünyanın *nomos*u" deyimi, tarihin her döneminde aslolan "el koymaya" dayalı mekân paylaşımının, sosyal düzeni ve hukukiliği istila olgusuna bağladığını anlatıyor. Her yeni dönem, her yeniçağ, çeşitli güçlerin yeni paylaşımlar, sınırlamalar ve düzenlerle doğmasına yol açıyor. Tüm zamanların yeni mekânlara doğru yola çıkan halkları, bu göçleri sonucunda topraklara el koyarak yerleşik konuma geçiyor. Sömürge tarihi de dünyanın istilası olarak mekâna damgasını vuran kurucu edimlerden birinin tarihidir ve bu öncel gücü hukuki düzen izler: Haklı savaş kuramıyla Vitoria'nın, Modernitenin başlangıcında, modern hukuk konusu saydığı ve meşruiyetini reddettiği el koymaya ya da fethe bir yasayla istikrar kazandırılması. Modernitenin Sonu da, başlangıcına benzer biçimde, *nomos*'un yeni bir anlama bürünmesi olabilir; sömürgeci dalga doğduğu kıyılara geri vururken. Güvenlik konusunda endişelere yol açmayan huzurlu dönemlerde *nomos*, modern hukukun kazandırdığı anlamla, koruyucu bir yasa sayılabilir. Ona dayanarak, el koyduğumuz yerlerin, şeylerin ve canlıların "bizim" olduğundan hiç şüphe etmeyiz. Ama Göç'le ya da bir başka el koymayla, onların asla sahibi olmadığımızı, olamayacağımızı fark edebiliriz. Yeni bir dünyada, yeni el koymalar ve bunların sonucunda ortaya çıkan tepkiler, hangisi olduğu bilinemeyecek yeni bir *khronos*'la bir başka *nomos* doğururken.

48 Carl Schmitt, *La dictature*, s. 59, 62.

Foucault aydınlanma tutumu

Ali Akay

Aydınlanma "minör halden çıkış ve kendi kendini, kendi kendiyle girmiş olduğu küçük farkla dönüştürme, başka bir şeye geçiş" diyor Kant. O metin Rabinow'un 1984 yılında Foucault'nun makalelerinin derlendiği İngilizce "The Foucault Reader" adlı metinden alıntıdır. Daha sonra Foucault'nun "Dits et Écrits" (Söylediklerim ve Yazdıklarım) diye adlandırılan dört ciltlik kitabının son cildinde, 1984 yılında çıkan metin üzerinde durmak gerek. Ama o metni bir kenar bırakıyorum şimdi. Çünkü o metnin sonunda Baudelaire gelecek, modernlik üzerine. Ama Baudelaire bir tek o metinde var. Şimdi "Was ist Aufklärung?" (Aydınlanma Nedir?) sorusu 1984 yılında yazılan Rabinow'un kitabında var, bir. Ondan sonra 1982-83 yıllarında Collège de France'ta yapmış olduğu ilk ders, 5 Ocak 1983, burada yine "Aydınlanma nedir?" meselesi karşımıza çıkıyor. Bu dersin Gallimard/ Le Seuil tarafından yayımlanma tarihi 2008. İsmi "Le Gouvernement de soi et des autres", yani 'kendinin ve diğerlerinin yönetimi' diyelim. Ayrıca Foucault'nun öldüğü sene, 1984 yılında, 1983'teki bu ders notlarından küçük bir kısım Le Magazine Littéraire'de yayımlanmıştı. Dolayısıyla iki ders, artı bir Le Magazine Littéraire dergisinin küçük özeti, dört de Rabinow'un İngilizce metninin "Dits et Écrits"e koyulan çevirisi var.

Foucault'nun "Le Gouvernement de soi et des autres" derslerinin 5 Ocak 1983'teki konuşması diğeriyle aynı değil. Aynı şeyden bahsediyor; fakat aynı şekilde bahsetmiyor. Ama bazı şeyler benzer tabii ki. Şunu söylemek istiyorum: Kant'ın minörlükten çıkış meselesi Foucault'nun parrhesia diye adlandırdığı, "doğruyu söylemek" diye adlandırdığı

(Türkçeye de "Doğruyu Söylemek" olarak çevrilen kitabındaki) meseleyle direkt alakalı bir mesele. Ne diyor Kant, "kendi minör halinden çıkmak için" bir cesaret gerek. Kendi bildiğini söyleyebilmek için: Cesurcasına. Tabii tahmin edilebileceği gibi daha sonra Hegel'in köle ve efendi arasındaki diyalektik diye adlandırdığı ilişkide efendi, cesareti sayesinde efendi oluyordu. Ona dokunmayacağız şimdi. Ama Kant'ın "Aydınlanma nedir?", minörlükte çıkma hali diye adlandırdığı metin, Foucault'nun çok önemsediği bir metindir. Kant'ın metni üç sayfa. Bir de şu var, Foucault'nun kullandığı çeviri ve benim Google'dan bulduğum çeviri aynı değil. Çünkü burada Kant çevirisi şöyle başlıyor: Aydınlanma, birine bağlı olduğu anlamında: Tutelle. Yani bir ebeveyni yahut bir garantörü olan birinin halinden çıkış demek. Garantör nedir, haminiz. Yani size destek veren, sizi garantileyen kişi. Bu anne baba olabilir, bir büyüğünüz, ağabeyiniz olabilir, bir tanıdığınız olabilir. Veyahut parası olan birisi sizin için garantör olur. "Bakın bu adamın borcu olursa, ev kirası olursa, borcunu ödeyemezse ben ödeyebilirim." Bu minör ve tutelle kelimeleri iki ayrı anlamı bize taşıyor. Birisi, ancak garantörüyle birlikte karar verebilen biri, bağlı, bağımlı; öbürü, çocuk halinden yetişkinliğe geçiş. Foucault'nun kullandığı metin hep minör. Bu metni çevirenler: Jean-François Poirier ve Françoise Proust. Foucault'nun ölümünden sonra bu şekilde tekrar çevrilmiş. Minör yerine *tutelle* kullanılmış. Ama 1784'teki Kant'ın Almanca yazdığı metin, 1983'te Foucault tarafından, iki yüzüncü yılından bir sene evvel parrhesia konusuna girmeden önce ele alınıyor.

Foucault, burada, daha açık bir şekilde izah ediyor. Berlinische Monatsschrift'te 1784 Aralık'ında yayımlanan "Aydınlanma Nedir?" metni söz konusu tabii. Fransızca bir kelime üzerinde duracağım. Türkçede tam karşılığı zor olan veya aynı şekilde aynı kökenden gelmeyen bir kelime; Türkçe'de büyük kayıplar bunlar. Batı dillerinde 'kamu' yani *public* kelimesiyle *publication* (yayın, yayımlama, basımdan sonra yayına sokma) aynı kelime. Aynı kökten geliyor. Biz ne diyoruz, kamu diyoruz. Ama kamusallaşma bizim için başka bir şey. Yayın kelimesini kullanmışız, yaymaktan gelen. Ama Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?" metniyle ilgili olarak söylediği birinci nokta, bu Alman dergisinde yayınlanmış olan metnin *publication* içine sokulmuş olması, yani yayınlanması ve kamuya açılmış olması. Ama Foucault şunu hatırlatıyor bize, anakronik bir şey düşünmeyelim kafamızda, diyor. Yıllar önce üniversiteler üzerine bir ders yaptım. Humboldt ile başlayan modern üniversite meselesi Alman kaynaklı ve 19. yüzyıla ait. Fakat 1784'teyiz, yani 18. yüzyılın sonlarındayız. Ve daha üniversiteler, modern anlamda mevcut değiller. Daha Ortaçağ üniversiteleri gibi duruyorlar. Biraz Kilise üniversitelerinin olduğu bir üniversite sistemindeyiz daha. Dolayısıyla üniversite diye adlandırılan yer biraz bizim İmam Hatip Okulları gibi. Din derslerinin hâkim olduğu, dini eğitimden gelen ve kutsal kitap ne diyorsa ona boyun eğen bir eğitim sistemi. Kilisenin İncil'inin söylediği laf... Katolik kilisesinde hangi kararlar verilmişse üniversitede aynı şeyler yapılmak zorunda. Buna karşı çıkmak cezai bir durum. Daha Fransız İhtilali öncesindeyiz. 1789'da olan Fransız İhtilali. Daha Kant'ın metni zamanı Fransa'nın krallık zamanı. Aynı zamanda Marquis de Sade'ın dönemindeyiz, onu da dikkate almak gerekiyor. Fransız İhtilali sırasında devrimciler arasında belki de "en devrimci" olan Marquis de Sade'ın, hiçbir temsiliyeti parlamentoya vermemek gerektiğini

düşünen Marquis de Sade'ın olduğu dönemdeyiz. Ama Marquis de Sade hapislerde hep. Kant'ın kamuya açık bir şekilde bir dergide yazdığı bu makale, Foucault'nun da dikkat çektiği gibi çok küçük bir metin; ama Kant'ın tarih felsefesiyle, ahlak felsefesiyle alakalı değil. Çok değişik bir metindeyiz Kant açısından. Foucault'da bu yok; ama ben bir şey hatırlatmak istiyorum. Kant'ın teori ve pratik üzerine ele almış olduğu bir metni daha var. 1793 sanırım, daha sonraki bir metin. Orada pratiğin pragmatikten ayrıldığı bir süreç içinde – yani pragmatiği başka bir şey, pratiği başka bir şey olarak ortaya koyuyor – pratiğin teoriyle nasıl iç içe geçtiğini gösteriyor Kant. Ve aslında teorik-pratik olan şeyin de bir tek çıkışı var: Özgürlük. Teori ve pratik, özgürlük için varlar. Bir deney için var değiller. Pragmatik bir şekilde bir deneyin gerçekleşmesinin hakikati değil, bir özgürlük meselesi. Teori ve pratik bir özgürlük alanı. Althusser bunu Foucault'dan önce ele almıştı. Fakat özellikle Foucault burada Kant'ın 1785'teki başka bir dergide yayınlanmış olan metnini düşünüyor. "Irk" kavramının tanımı üzerine yazdığı bir metin, daha antropolojiye doğru giden ve Foucault'nun çevireceği, Kant'ın meşhur "Anthropologie d'un point de vue pragmatique" metni yahut da insanlık tarihinin başlangıcının bağlamları üzerine yazdığı metin. 1786'da Allgemeine Literaturzeitung dergisinde Herder'in Batı'nın çöküşüyle ilgili kitabının yazısı…

Bütün bunların arasında bir *public* ve *publication* dünyası. Hep bunlar dergilerde yayınlanan şeyler. Kant ve entelektüel yani konuşan dünyanın birbirlerine kamu önünde siyasi ve bilimsel veyahut felsefi görüşlerini açıkladıkları alanlar, dergiler. Ve bu dergiler, bugün az satan, çok satmadığı için yavaş yavaş kapanan dergiler, kitaptan daha önemli. Çünkü kitaplar yazılıyor, kaç yıl alıyorsa, günün birinde yayınevi tarafından plana alınıyor ve sonra yayınlanıyor. Yani Foucault'ya göre, kitapların aktüelliği yok. Kitaplar, gecikmiş yazılar. Ama dergiler öyle değil. Aktüel yazılar. Dolayısıyla buradaki kamuya açılan tartışmanın yapıldığı minörlükten çıkış meselesi, Kant'ın hemen yazıp yayınladığı metinlerden bir tanesi. Moses Mendelssohn'un *Haskala* (Yahudi aydınlanması) için yine bir dergide yayınlamış olduğu metinde benzer bir şekilde Aydınlanma'yı ele alması gibi. Dolayısıyla *publicum* kamuya açılma, kamulaştırma, yayma; kamu denen şey, internetteki kamu değil, siyasetçinin meydana çıkıp da konuştuğu kamu değil (partililer, yandaşları ve oy verenler falan), bir cemaat. Cemiyet daha doğrusu. Cemiyet, o alana ait insanların okuduğu *publicum*. Yani 'kültür insanı' diyor Kant, bunu ele alırken. Kültür insanlarının tartıştığı dergiler bunlar: Filozoflar. Sosyologlar yok daha. Bilim dünyası, düşünce dünyası o zamanlar filozoflardan soruluyor. Foucault da başka bir metinde hatırlatıyordu: 19. yüzyıldan itibaren felsefe yerini yavaş yavaş başka bilimlere bırakmaya başlıyor. Bir tanesi sosyoloji olacak bunlardan.

Yani, kültür insanının yahut bilen insanın yazdığı ve bilenlerin okuduğu bir cemiyette, bir kamuda tartışmaya açılan aydınlanma meselesi. Tabii burada Foucault'nun ilgisini çeken şey aynı zamanda yazarla okuyan arasındaki bu ilişki. Yukarıda ele aldığımız şey bu. Okuyan kim? Yazan kim? Derginin okuyucusu üniversite öğrencisi değil, üniversite hocası değil, entelektüel gazeteci değil, dergilerin okuyucuları aynı o makaleleri yazan cemiyetin içindeki insanlar. Bugünkü spesifik dergiler. Kamuyu ilgilendirmeyen, gazete okuyan

okuyucuyu ilgilendirmeyen; ama o konunun uzmanlarını ilgilendiren yazıların olduğu esaslar. Bugün artık neredeyse yok oldu bunlar. Yahut üniversiteler bazen basıyor; ama çok pahalı olduğu için kimse alıp okumuyor. Bazen internete bu tip makalelerin düştüğü oluyor; ama ben ender olduğunu düşünüyorum. Dolayısıyla Foucault'nun, Kant'ın *publicum* diye adlandırdığı cemaat/cemiyet, üniversite değil (daha oluşmamış üniversite, papaz dünyasının içinde kalmış bir üniversite var), dolayısıyla bu bir 'bilenler cemaati' diyelim. Bu konuyu tartışabilenler. Foucault şöyle diyor: Bir şekilde ifadenin olduğu yer, entelektüel cemiyetleri, küçük cemaatler, akademiler. Akademi dediği üniversite olan bir yer değil, akademik bir çalışma yapan kişiler. Ve dolayısıyla bu dergilerde çıkan yazılar dolaşıma giriyor. Ve bu dergilerde yazanlar Kant'ın söylediği gibi minör vaziyetten çıkıp cesaretini toplayıp açık açık fikrini söyleyebilenlerin olduğu yerler. Ve Moses Mendelssohn'un makalesini Kant okumamış, Foucault'nun söylediğine göre. Çünkü üç ay evvel, bir önceki sayıda yayınlıyor. Ona ulaşamamış. Ama otuz sene evvel "Die Juden" adlı Yahudi dergisindeki Mendelssohn'un makalesi, aynı şekilde Kant'ın çok ilgisini çekmiş. Çünkü Yahudi dini cemaati içinde cesur bir şekilde (Spinoza kovulmuştu) cemaatin kutsal kitap üzerine olan inançlarına rahatça, cesurca karşı çıkabiliyor. Kant diyor ki: "Hıristiyan dünyası bundan örnek almalı. Kilise bundan örnek almalı. Cesurca, aydınlanmanın ne olduğuna dair kendi görüşlerini bir garantörün garantisi altında değil", işte Cumhurbaşkanının, Başbakanın garantisi altında konuşmak değil; Platon'un hükümdarlar, tiranlar karşısında cesurca *parrhesia* yapıp doğruyu söyleyebilme gücünü, cesaretini toplaması gibi Moses Mendelssohn'un Yahudi din adamlarına karşı kendi bildiği Aydınlanma meselesini ortaya koyabilmesi. Kant'ın küçük metninde aynen bu söylenmekte: *Sapere aude*. Yani kendi aklını, kendi anlığını kendin kullanma cesaretini göster. Bir cesaret meselesi. Efendi olma meselesi gibi, Hegelci anlamda. Ve bunu kendi özel yaşamında değil; çünkü Reform sonuçta kendi özel yaşamına indirmişti kitabı. Almancaya çevrildi, herkes kendi kalbinde kendi tanrısıyla konuşabiliyor, Kiliseye ve kurumlara ihtiyaç yok. Fakat cesurca buna karşı çıkma imkânı da yok. O kadar ki bilim adamları engizisyon tarafından cezalandırılıyorlar veya kovuluyorlar veyahut Spinoza cemaatinden kovuluyor vb. Dolayısıyla kamu önünde bunu açıkça söyleyebilmek. Kamuda kamusala yaymak. Kamusalda, etrafımdaki insanlar, cemiyetim içinde entelektüel din adamları, papazlar, rabenler vb...

Bunun örnekleri İslam dünyasında bugün reform olarak Muhammed Arkoun'un Müslüman dünyası içinde bir Kuran tefsiri var; ama çok eleştiri alıyor. Çünkü "Kuran yorumlanamaz" bir kitap olarak geçmekte. Dolayısıyla üniversitelerin içindeki hocaların yapamayacağı şey (çünkü baskı içinde yahut dogma dünyası içindeler, kilisenin otoritesine bağlılar; dolayısıyla kendi minörlüğünden, kendi özgüveninden, kendi cesaretinden ortaya çıkacak olan bir üniversite meselesi yok - 19. yüzyılda ortaya çıkacak, Kant'tan sonra) bu dergilerde ortaya konuyor. Bu, Foucault'nun ilk ilgilendiği mesele. Çünkü Platon'a döndüğü zaman aynı şey söz konusu değil; onun zamanında dergiler yok. Kamuoyunda söyleme fikri modern bir düşünce. *Parrhesia*, sadece hükümdara konuşacak olan bir tutum. Birebir konuşma cesaretinin tutumu.

İkinci bir şey daha var, diyor Foucault, "minörlükten çıkma" meselesi, Aufklärung

nedir meselesinde. Hep üstünde durmuş olduğumuz cemaatin karşısında dogma olarak dini kuralları hiçe sayan, onu aşabilecek cesareti gösteren lafı söylemek. Uzun uzun anlatıyor; ama ben uzun uzun anlatamayacağım. Otuz sene evvel Lessing'le Moses Mendelssohn'un birlikte yazdığı bu iki makale için, bu kadar cesur bir metni bir Yahudi yazabilir mi, tartışması bu. Yani, Yahudi dinine karşı doğruyu söyleme, bir Yahudi tarafından yapılamaz. Bunun yabancı olmuş olması lazım. Acaba metni Mendelssohn değil de Lessing mi, bir Hıristiyan mı yazdı, diyorlar. Ve bir şekilde Moiz olarak imzalanmış metin. Bunun yazarı da Johann Wilhelm Gleim adında bir otantik Yahudi diye geçiyor metinde. Gerçekten bir Yahudi yazıyor. Gleim'ın Johann Peter Uz'a yazdığı 1756'daki mektupta… Bu felsefi diyaloglar ve sansasyon yaratan ve bir hayali Yahudi tarafından yazıldığı ileri sürülen bu metin, profesörü olmayan (sans professeur diyor, yani başında ona öğretiyi veren bir hocası olmayan, otodidakt, kendi kendine öğrenen) birisi, gerçekten bir Yahudi tarafından, hatta çok genç bir dahi tarafından, hem bilim dünyasında hem cebir dünyasında hem şiirde gençliğinden beri büyük bir bilgiye sahip bir dahi tarafından yazılmış. Dolayısıyla yine burada garantörü olmayan, *tutelle*'i olmayan, minörden majöre geçerken başında ona ne yapması gerektiğini söylemeyen, o insan olmaksızın, hocası olmaksızın, dini vaziyetini ona anlatan bir papaz olmaksızın kendi kendine öğrenip kendi kendine cesaretini toplayıp konuşan bir insandan bahsediyoruz. Yahudi Aufklärung'u, Haskala bu.

Foucault'nun üçüncü noktası: Tabii bu kamusal bir şey, cesur bir şey… Cemaatine karşı kendi aklını kullanarak, başka hiçbir dogma, hoca, vicdan terbiyecisi olmaksızın konuşabilen bir yazarın kendi dininden kendini küçük farkıyla ayırabilen –onun için Yahudi yazmaz diyorlar, çünkü ayıramaz, böyle bir şey söyleyemez bir Yahudi yahut da Hıristiyan vs– dolayısıyla kamu önünde bu Yahudi ve Hıristiyan aydınlanmasını söyleyebilen ve Kant'ın da 1784'teki metninde "Cesaretini topla" diye bahsettiği minör halinden çıkmadaki metin için Foucault diyor ki Kant, öbür metinlerinde sorduğu hiçbir soruyu sormuyor. Yani nereden geldik, nereye gidiyoruz?, dünya nereye gidecek gibi ereksel sorular değil, geçmişimizden buraya nasıl geldik de değil… Aufklärung metni bu soruyu sormuyor. Bu bakımdan şu küçük metin kendi kendine soru sormanın nasıl farklı bir soru sorma biçimi olduğunu bize anlatıyor. Soru sorduğumuz zaman "Nereden geliyoruz? Nereye gideceğiz?" değil. Ereksel soru değil. Güncellik sorusu. Onun için dergilerdeyiz. Kitap geç çıkıyor. Yazılıyor, bekliyor, yayınevine giriyor, belki iki sene, belki beş sene sonra çıkıyor. Yayınlanmayı bekleme zamanı var. Bu ise güncellik sorunu. "Was ist Aufklärung?", şimdiki zamana ait bir şey. "Şimdi ve burada". '68. Böyle bir soru, Foucault'ya göre. Ne Descartes'ın ne de daha sonra Leibniz'in sorabildiği sorular. Çünkü Descartes "Yöntem Üzerine Konuşma"da tabii ki tarihi bir dönem, bilgi, bilim, kurumlar üzerine konuşuyor; ama düşünen benin düşüncesindeki bir gelecek sorunsalı cogito'nun içinde. Şüphe duyuyorum ve şüphem sayesinde ben varım. Şüphemse Tanrı'nın garantörlüğü altındadır. Cogito'nun garantörü vardır, Tanrı'dır. Leibniz de aynı şekilde, 'mümkün dünyalar içinde Tanrı en güzelini, en mükemmelini yarattı'… Dolayısıyla içinde olduğum şu an, tamamen şimdi olan bir soru felsefe tarihinde ilk kez Kant'la çıkan bir şey, Foucault'ya göre. Güncellik sorusu, Descartes'ın modenliği değil, Leibniz'inki değil. Spinoza'dan bahsetmiyor ama…

Spinoza'dan bahsetmemesinin nedeni büyük bir ihtimalle bir tartışma meselesi. Yakın zamanda küçük bir kitap buldum, İtalyan bir yazarı var: Giuseppe Renzi (Edition Allia, 2014). 1929 yılında İtalyanca olarak yayımlanmış olan bu kitaba göre (Yayınevi sahibi Angelo Fortunato Formiggini Yahudi ve özgür düşünceli biri ve 29 Mayıs günü, 1938 yılında, Ghirlandina de Modene Kulesi'nin merdivenlerini çıkarak boşluğa kendisini: "İtalya" diye bağırarak atıyor; amacı İtalya'da o dönemde çıkan ırkçı yasalara karşı uyarmak insanlığı ve bilhassa İtalyanları) Spinoza'nın "Ethica"sının bir versiyonunda Tanrı ismi hiç geçmiyor, hep doğa diye geçiyor. Tanrı yok. Tanrı yerine doğa var. Ama "Ethica"nın resmi çevirilerinde Tanrı'nın garantisi altında bir özgürlük meselesi var. Onun için, bence, Spinoza'yı pek karıştırmıyor Foucault ve Leibniz ile Descartes'tan bahsediyor.

O halde şimdiki zamanın, şu anın "Was ist Aufklärung?" sorusu, geleceği de geçmişi de kale almaksızın şu anda benim kendi kendime, kendi küçük farkımı yaratarak ve kendi cesaretimle, kendi kararımla, hiçbir otoritenin altında kalmadan, lafımı esirgemeden söylediğim bir önerme. Bunu bu şekilde söyleyebilmem için sorumu bir önce ve bir sonrayı ele alarak değil, yahut da erek dünyası, teleoloji, geleceğin ne olduğunu şimdiden belirlemek üzere değil, yatay bir şekilde ilerleyen bir tarih değil, dikey bir şekilde bugünü keserek ele almam lazım. Şu anda, Aralık 1784 yılında Aydınlanma'nın ne olduğu sorusunu soran Kant'ın sorusu bir felsefi réflexion olarak evvelki soru soran filozoflara nazaran değişik bir soru. Süreç zarfında felsefe tarihini ilgilendiren bir metin değil, güncel bir metin. Bir düşünür olarak, konuşan olarak, filozof olarak, bilgin olarak şu anda ben ne bilebilirim? ne yapabilirim? ne umabilirim? Üç soru. Ne bilebilirim? bilgi ekseni; ne yapabilirim? iktidar meselesi, iktidara karşı ne yapabilirim; ne umabilirim? ise sübjektivite (yahut cinsellik diyebiliriz, etik diyebiliriz kimilerine göre değişiyor.) Kant'ın üç sorusu bize Foucault'nun eseri gibi geliyor neredeyse. Tabii bu yukarıda bahsettiğim parrhesia ile alakalı bir şekilde. Yani Foucault böyle söylüyor, öyle bir soru soruyor ki, bunu bir felsefi soru olarak bize soruyor, kendine soruyor, etrafında onu okuyanlara soruyor, şu an için. Bu biz denen şey sonuçta yayılan, publicum'a açılan, kamuya açılan bir metnin sorusu. Dolayısıyla güncelliği, minörlükten çıkan yetişkinin Kant'ın sorduğu soru olarak değil sadece; ama aynı zamanda içinde bulunduğu Avrupa modernitesinin evrenselliğinin içinde sorulan bir soru. Yani Yahudi ve Hıristiyan dünyası değil sadece, Kant'ın sorusu. Diğer bütün dünyalar, pagan dünyası, Müslüman dünyası, Budist dünyası, Zen dünyası… Bu, evrensel bir soru. Bir modernlik sorusu. Eski bir modernlik sorusu değil. 16. Ve 17. yüzyılda Mazarin dünyası zamanındaki Fransız krallığında "eskiler mi yeniler mi?" tartışması gibi değil… Eski klasikler mi daha iyi edebiyat yapıyordu, Boileau'nun tezi; Perrault da diyordu ki, hayır, modern edebiyat daha önemlidir. Minör politika'nın bir parçası da bununla alakalıydı 1999 yılında çalıştığım zaman. Kant'ın sorusu eskiler ve yenilerle ilgili bu mesele değil. Kant'ın sorusu şu anla alakalı bir soru. Dolayısıyla Foucault'nun hatırlattığı Aziz Augustinus'un sıfır noktası (İsa'dan önce ve sonra) bölünmesi, Kant'ta söz konusu değil. Şu an dediğimiz zaman eskiyle ve gelecekle alakalı hiçbir şey söylemiyoruz. Bütün bu eskiler mi daha iyiydi yoksa yeniler mi? Bu sorular bir anda bıçak gibi kesiliveriyor. Modernlik sorusu, güncele ait bir şey.

Dördüncüsü ise, Baudelaire. Aufklärung sorusu nedir? Foucault'yu ikinci,

üçüncü ve dördüncü neden olarak ele aldığımız zaman… 1784'teki bu metnin sorusunun cevabını Kant 1798'de veriyor, diyor Foucault. "Aufklärung nedir?" sorusunu soruyor ve cevabı devrim üzerine. Fransız Devrimi üzerine yazdığı metinde, Foucault'ya göre cevabını buluyor. Devrimden önceyiz, Sade dönemindeyiz, daha devrim olmamış. 1789 devrimi. Devrimden sonra yine zaman geçecek. 1793, kral 16. Loius ve Marie Antoinette'in kafalarının giyotinle gitmesi. 1798'de Fransa'da terör yıllarındayız. Bu devrimler hep büyük sorunlar yaratan şeyler. Spinoza için söylemiştik. Spinoza devrim kelimesiyle, devrimle pek uğraşmıyordu. Cromwell örneğinden beri bir devrim liderinin bir despot olmasıyla devrim felsefi dünyada bütün heyecanını yitiriyor. Deleuze sık sık yineliyor, bırakın devrimin geleceğini ve devrimci oluşa bakın. Félix Guattari'yle bunu yazdığı zaman problemleri devrim değil, devrimci-oluş. Aufklärung da devrimci oluş. Moses Mendelssohn da kendi dini cemaatine, onu cemaatin bilgisi dışına çıkartan bir tavrı koyduğu zaman (Cesaret nedir?) devrimci bir hareket. Dolayısıyla "Devrim nedir?" sorusu Almanya'da 1794'te çok tartışılan bir konu. Tabii 1794 yılında Fichte'nin Fransız Devrimi üzerine bir metni yayınlanıyor. Kant ondan sonra, 1798'de ele alacak. "Der Streit der Fakultäten" (Fakülteler Arasındaki Mücadele) adlı metinde üniversite meselesi üzerine Kant'ın sorduğu sorulardan bir tanesi devrim meselesiyle alakalı bir şekilde öne çıkacak, bu da felsefe fakültesiyle hukuk fakültesi arasındaki mücadele. Düşünce ve hukuk arasındaki mücadele. Yine Foucault'yu düşünürsek, bütün biyopolitika metinleri… 1976-77-78-79 yıllarındaki Collège de France'ta yapmış olduğu derslerinde sürekli vurguladığı bir şey vardı hatırlarsanız, metinleri okuyanlar için söylüyorum: juridico-politique. Hukuki ve politik. Hukukun nasıl politik bir şey olduğu. Fakülte olarak felsefe ve hukuk arasındaki ilişkilerle ilgili yazmış olduğu metin Kant şu soruyu soruyor: Sürekli olarak bir *progrès*, terakki, ilerleme var mıdır? Böyle bir imkân da var mıdır? Devrim olmuşsa eğer, bir şeyin şimdiki zamanda kafası kesmişse, rejimi değiştirmişse, takvimi değiştirmişse, alfabeyi değiştirmişse vb. terakki var mıdır? Sürekli bir terakki var mıdır hatta? Hep, constant (bu kelimeyi kullanıyor Foucault), sabit bir şekilde terakki. Terakkiden başka bir şey yok anlamında. Bu var mıdır? Eğer bir terakkiden bahsedecek olursak o halde bir olaydan bahsetmek zorundayız. Bir olay olması lazım. Ve olayın nedenleri ve etkileri olması lazım. Yani bir şey değişiyor, neden değişti? Nereye gidecek? İşaretlerini arıyoruz. Bir olayın anlaşılması için tarihi, teleolojik bir yapıya bağlı bir soru olarak değil, olayı neredeyse bir operasyon yapar gibi kesip, kontekstinden çıkarıp olay olarak nasıl ele alabiliriz? Kant'ın sorduğu soru bu. Şimdiki zamanda şu arayı kendi sürecinden çıkıp teşhis ettiğimiz zaman olayın işaretini nasıl okuyabiliriz? Olay tek başına, süreçsiz bir şekilde, teleoloji olmadan, nedeni bizi ilgilendirmeden…

Klasik bir devrim düşüncesinde kalırsak böyle bir şey mümkün değil. Devrimin ne olduğuna, hangi anda ne olduğuna bakabiliyorsak belki devrim meselesinden de kurtulabiliriz. Devrime inancımızı yitirebiliriz yani. Hangi işareti taşıyor? Çünkü devrimci başka bir şey, devrim başka bir şey. İki ayrı kelime olmazdı yoksa. Dolayısıyla olayda terakki olup olmadığı, ileri gidip gidilemeyeceği için Kant üç kelime kullanıyor. Devrim bize geçmiş hatırlatıp, şimdiyi ispatlayıp geleceğe teşhis (prognos) koyan bir şeydir. Geçmişi hatırlayacağız ki kötülüğünü görelim. Şimdi ne kadar iyi bir şey yaptığımızı ispatlayım

(Politikanın yaptığı olduğu gibi bu. Herkes devrimci politikacı o anlamda. En muhafazakârı bile bunu yapıyor) ve geleceğimizin işaretlerini gösterelim. Nereden geldik? Ne yaptık? Nasıl değiştirdik? Sonra insanları nereye götüreceğiz? Dolayısıyla soru, hem hatırlatan, hem ispatlayan, hem de gelecek için terakkinin sürekli bir şekilde nereye gideceğini, insanların toplam bir şekilde nereye gideceğini soran bir soru olmaktan çok, Kant'ta cevabımız, bu aradan çekip alacağımız olay diye adlandırılan kavramın (nereye doğru geçeceği değil) ne olduğu. Bu soruyu kendi kendimize sorabilmek. Dolayısıyla olay Kant'ta da (yine bizim konumuza geleceğiz) büyük insanların (Robespierre, Danton, de Gaulle,) yaptığı bir olay değil. Çünkü büyük insanlar günün birinde küçülüyorlar, diyor. Küçük insanlar büyüyorlar. Bugün eski Türkiye, yeni Türkiye diye bir şey var, değil mi? Büyük küçüldü, küçük büyüdü. Sabit değil. Yahut de Gaulle 68'den sonra, 69'da devrildiğinde büyüktü, küçük oldu. Fransa'yı kurtarmıştı, küçük oldu. Pompidou büyüdü. Büyük insanların küçülmesi yahut küçük insanların büyümesi değil. Temaşa problemi. Devrimi yapmayanların, o büyük olmayan insanların, minör dünyanın. Devrim, minörlerin yaptığı bir şeydir. Yetişkinlerin, büyüklerin, büyük savaşçıların yaptığı şey değil. Cromwell değil, Robespierre değil, Lenin değil, Mao değil ve saire. Devrim, o devrime bakanların, minör dünyanın yaptığı şeydir. Eğer devrimi temaşa edip, gözlemleyebilip kendilerindeki minör vaziyetlerinden çıkıp inframince değişikliklerini gerçekleştirebiliyorlarsa devrim, etrafındakilerin devrimci olmasıyla olayı gerçekleştirecektir. Devrim, devrimi yapanların değil, dışındakilerin devrimciliğidir. Bu Foucault'nun çok ilgisini çeken, minör dünyanın içinde çok ilginç olan, Kant'ın olağanüstü devrimci-oluş hareketi. Devrimin bir gösteri, spectacle anlamında, devrim bir gösteri. Gösteriyi yapan aktörler var. Hiçbiri devrimci değil, aktörlerin. Onlar devrimci olmamışlar, devrimi yapmışlar sadece. Yani iktidar değişikliği. İktidarda el değişikliği. Rejim değişikliği yahut da. Devrimci olmak, minör halden çıkmak öbürlerine, etrafa ait bir şey. Seyredenlerin kendi minör durumlarından çıkıp kimsenin etkisinde kalmadan kendi doğrularını görebilmeleri. Fransız İhtilali o halde gerçekleşmiş ve terör dünyası içinde iç savaşın yaşandığı, sınıf savaşı meselesi ilk defa o zaman ortaya çıkacak Marx'tan önce... Dolayısıyla, devrim, Fransız İhtilali'nin nereye gideceği değil, ama gerçek terakkinin olduğu yerdir; Kant'ın ilgisini çeken yer. Vatandaş diye adlandırılanların, devrimin içinde olmayanların yahut proleter diye adlandırılan 1917 yılının içinde olmayanların kendilerini dönüştürüp dönüştüremeyecekleri sorusu, Kant'ın devrim sorusuyla Aydınlanma sorusu arasında kurduğu alakalı. Foucault diyor ki: "Kant 1784'teki sorusunun cevabını 1798'deki metinde veriyor".

Feminist eleştiri kuramında aydınlanma düşüncesini yeniden tartışmak

Çağlayan Kovanlıkaya

> Kadına özgürlük ve eşitlik! Bir zamanlar, en asil ve en cesur kişilerce ilk kez dile getirildiğinde bu sözler ne ümitler, ne arzular uyandırmıştı. Güneşin bütün parlaklığı ve ihtişamıyla yeni bir dünya üzerine doğacaktı; bu dünyada kadın kendi kaderini tayin etmede özgür olacaktı –önyargı ve cahilliğin hakim olduğu bir dünya karşısında her şeyini tehlikeye atmaya hazır öncü kadınlar ve öncü erkekler ordusunun büyük coşkusuna, cesaretine, sebatına ve ısrarlı çabasına değecek bir hedef.
>
> (Emma Goldman, 1988, s.129)

Günümüzde feminist eleştiri kuramı, mücadele alanları, pratikleri, söylemleri, istemleriyle patriyarkal sistemin eril tahakkümünün saldırıları altında olmaya devam ediyor. Erkeklik mitini, erilliği, tahakküm-itaat denklemini yıkmaya yönelik her türlü feminist eleştiri kuramı(ları), söylemleri ve eyleyicileriyle cinsiyetçi saldırıların en başat hedefleri oluyor. Bu durum, patriyarkal düzenin kendini tehdit altında hissettiği her dönem, kadın cinsiyeti, kimliği, bedeni, hakları, varlık sınırları konusunda tek yetke, güç gördüğünün belirtisidir. Her rejim değişikliğinde ya da mevcut siyasi rejimin iktidarının sürdürülebilirliği kadın bedeni, kimliği, "rızası" üzerinden yürütülmüştür. Eleştirel feminizm, aynı zamanda devlet siyasetinin de kendini kadınlar üzerindeki eril tahakküm üzerinden güçlendirdiği bu dönemler başta olmak üzere, cinsiyetler arası ayrımcılığı netleştiren cinsiyetçi her türlü

düşünce ve davranışa karşı mücadele etmeyi 18. yüzyıldan bugüne sürdürür.

21. yüzyılda, hemen hemen tüm dünyada, özelde Türkiye'de, özellikle, 2000'li yıllardan sonra egemen olan devlet siyasetinin, toplumun genelindeki özgürlükler, eşitlikler konusunda daha muhafazakar söylem üzerinden hareket ederken, aynı zamanda cinsiyetler arası farklılıklar, ayrışmalar üzerinden patriyarkal söylemi keskinleştirdiği de söylenebilir. Akademik alanda, STK'larda yapılan bir çok sempozyum, kongre vb. etkinliklerde "özgürlük, eşit(siz)lik" temalarının ele alınması da bunu göstermektedir.[1] 2013 yılında "Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik" başlıklı uluslararası felsefe sempozyum düzenlenir.[2] Bu sempozyumda Aydınlanma çağı ve sonrası düşünürlerin görüşlerine yer verilirken, günümüze ilişkin sorunsallaştırmalar da tartışılır. Bu kapsamda toplumsal, yasal, kültürel bağlamda irdelenen bu kavramlar aynı zamanda cinsiyetçi toplumsal yapılanmanın inşasının serüvenini de ortaya koymaktadır. Bu üç kavram ortaya çıktığı çağdaki önemi ile birlikte bugün yeniden tartışmaya açılıyor ise, toplumsal cinsiyet tartışmaları içinde de kavramları inşa eden Aydınlanma düşüncesinin temel kavram ve teorik açıklamaları güncel hayatın pratiklerinde yeniden tartışılabilir mi?

Feminist eleştiri kuramlarının epistemolojik olarak geldiği noktanın Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıktığı döneme, çağa göre oldukça ilerlemiş durumda olduğu açıktır. Ancak Norman Hampson'ın da belirttiği gibi "Aydınlanma teriminden anlaşılacak olan yaşamın birçok yönüne nüfuz etmiş düşünme ve davranış biçimleri"ndeki değişimler ise, güncel yaşam ve mevcut iktidar, egemen söylemler bu terim altında yeniden tartışılabilir (Hampson, 1991, s.12). Günümüzde yaşamın birçok yönünde kadınlar açısından bugüne kadar kazanılmış hakların alt üst edilmeye çalışılmasıyla karşı karşıyayız. Bir yandan kadınların kamusal alanın olanaklarından eşit olarak yararlanabilmelerine olanak sağlayan yasal düzenlemeler, sözde söylemsel tavır alışlarla sadece özel alanla tanımlanan konumuyla sınırlanmadıkları vurgulanırken, diğer yandan ailenin ve anneliğin kutsallığı söylemiyle ve nüfus politikalarıyla fazla çocuk doğurmaları, çocukların bakımını kendilerinin yapmaları, bu demek oluyor ki çalışma yaşamından çekilmelerine gönüllü olmaları, kürtajın bir cinayet olduğuna ikna edilmeleri gibi siyasi, toplumsal, eril tahakkümün yeniden kurulması sağlanıyor. Üstelik kadın erkek eşitliğini güvence altına alan anlaşmalara (CEDAW) taraf

1 Koç Üniversitesi'nde 29-30 Kasım 2008 tarihinde yapılan "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar" başlıklı konferans ile, Amargi Feminist Tartışmalar 2011, Türkiye Soroptimist Kulüpleri Federasyonu ile Dokuz Eylül Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Müdürlüğü'nün birlikte düzenlediği "5. Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Sempozyumu: Girişimcilik" 26 Kasım 2015, TMMOB 1. Kadın Sempozyumu (Toplumsal Cinsiyet Eşitliği) 17 ocak 2015 ve 2008 yılından bu yana 3 Kadın Kurultayı düzenlemiş olan TMMOB, bu dönem 4. Kadın Kurultayı'nın yanı sıra "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği" konulu TMMOB 1. Paris'te Toplumsal Cinsiyet Fırsat Eşitliği Sempozyumu, 2013 TBMM ve AB üyesi ülkelerin parlamentolarından 20'den fazla milletvekilinin yanı sıra siyasi parti ve sivil toplum kuruluşu temsilcileri, akademisyenler ve gazeteciler bulunmaktadır.. Kadın Sempozyumu'nu gerçekleştirecek. Erciyes Üniversitesi Kadın Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi (KAÇAUM) tarafından "Toplumsal Cinsiyet Eşitliği ve Üniversiteler için Önemi" konulu konferans ve çalıştay düzenlenecektir. 2mayıs 2016.

2 Birinci Uluslar arası Felsefe Kongresi-"Özgürlük Eşitlik ve Kardeşlik", 14-16 Ekim 2010, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

ülkelerden olunmasına rağmen, bu ikili durum görmezden geliniyor.[3] Ayrıca kadınların taciz, tecavüze uğradıkları ve eril şiddete maruz kaldığı haberleri, küresel pazarda kadın (çocuk kadın) ticaretinin yapılması, kadın bedenlerine uygulanan devlet politikaları (giyiminden, çocuk doğurmaya teşvik, kürtaj karşıtı yasal düzenleme ve söylemler vb.), yasal hakları olmasına rağmen erkeklerle eşit koşullarda kamusal alanda yer almaması, eşit işe eşit ücret alabilirken işe alınmada cinsiyetinin doğası gereği cinsiyetçi ayrımcılığa uğraması, sokağın cinsiyetçi tutumu vb. saymakla bitmeyecek kadınlara karşı cinsiyetçi ayrımcılığın devam etmesi yaşamın davranış ve düşüncesinde "aydınlanma" kavramına gereksinim olduğunu ortaya koymaktadır. Patriyarkal düzende, kadın erkek arasında yasal haklar düzleminde eşitlik sağlandığı halde uygulamalar anlamında, düşünsel, toplumsal, kültürel bağlamda kadının ikincilliği devam etmektedir. O zaman, kadının toplumsal ikincilliğinin sorgulandığı ilk feminist hareketin kurgulanan patriyarkal toplum düzenine eleştirel yaklaşımından hareketle, bir dönemi düşünsel, toplumsal, kültürel, siyasal anlamda değiştiren "aydınlanma" düşüncesi ve temel kavramları olan "eşitlik, özgürlük"lerin içeriği günümüzde yeniden tartışılabilir. Öncelikle "aydınlanma" kavramının tanımı yol gösterici olmalıdır.

M. Mendelsshon'a göre aydınlanma teorik bir içerik barındırır: "(objektif olarak) akla dayalı bilgi ile (sübjektif olarak) insanın yapısı için olan önem ve etkileri oranında insan yaşamına dair şeyler hakkında akla dayalı düşünme yeteneğiyle ilgilidir" (Mendelsshon, 2000, s.13).[4] Başka bir Alman Aydınlanma düşünürü Kant'a göre aydınlanma kavramı, "...insanın kendi suçu ile düşümüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır" yani olgunlaşma için aklını kullanma cesaretini göstererek boyun eğmeden vazgeçmek, "*aklını kendin kullanmak cesaretini göster*"mek demektir (Kant, 2000).[5] Fransız aydınlanma düşüncesi öncülerinden Rousseau, insanı tanımlarken akıldan ziyade "doğa durumu"ndan hareket eder ve insanı hayvandan ayırt edici özelliğinin "insanın özgül üstünlüğünü yapan, onun anlığı (entendement) olmaktan çok onun özgür bir unsur olma niteliği" olduğunu söyler (Rousseau, 1995, s.103). Rousseau'nun "özgür olma" vurgusu, "rasyonel aklı" önceleyenlerin eleştirisidir. Afşar Timuçin Aydınlanma düşüncesinin bir yandan toplumsal, diğer yandan ahlaki yönü olduğunun altını çizer; "Aydınlanma düşüncesi bir ahlaktır, bir ussallık aydınlanmasıdır, insana daha düzenli ve daha dengeli bir yaşama biçimi önerir, ona bu yaşam biçimini usuyla kurabileceğini öğretir. Aydınlanmacılık usçuluktur" (Avşar, 2000, s.52). Toplumsal dengeyi sağlayacak olan da eğitimdir. Aynı zamanda aydınlanma düşüncesi eleştirelliği içerir. Aydınlanma düşüncesi bilgi ile gelişen, batıl inançların boyunduruğunda olmayan toplumsal dengeye dayandığından, beraberinde ilerlemeyi de getirir (Kadıoğlu, 2008). Aydınlanma düşüncesinde "doğa durumu" kabul görür. Doğa durumu, yetkin bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Erdem, erdemli birey toplumun ahlaki düzeni açısından önemlidir. Kant'ın belirttiği gibi erginleşmenin ve olgunlaşmanın yolu "itaate karşı

3 CEDAW için bkz. http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx , http://www.unicef.org/turkey/cedaw/_gi18.html

4 Metnin aslı 1784 yılında Berlinische Monatschrifte'te Kant'ın yazısından 3 ay önce yayınlanmıştır.

5 İmmanuel Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"metninin aslı Aralık 1784 yılında Berlinische Monatschrifte dergisinde yayınlanmıştır.

gelmek" ya da "eleştirebilme özgürlüğünü" sağlayacak aklını kullanma olanağına sahip olmaktır. Cinsiyetler arası ayrışma, kadın-erkek kimliği de bu tanımlamadan nasibini alır. Aydınlanma düşünürleri rasyonel akıl bağlamında, doğa durum analizleriyle kurdukları toplumsal düzeni sözleşmeler olarak sunarlar. Feminist eleştiri kuramının öncüleri teorilerini, toplumsal sözleşme teorisyenlerinin düşüncelerindeki cinsiyetçi ayrışma üzerine eleştirileriyle kurarlar.

Rasyonel akla sahip özgür birey kimdir? Özgürlük nedir? "Doğal eşitlik" kavramı cinsiyetlerde kendini nasıl tanımlar? Toplumsal sözleşme cinsiyetçi bir ayrışmayı mı çizer? Bu soruları yeniden sormak, tartışmaya açmak ne derece gerçekçidir? Tüm bu soruları cevaplamak için feminist eleştiri kuramının tartıştığı konulara bakmalıdır.

Tartışmamıza Aydınlanma düşüncesinin temel kavramları olan "özgürlük, eşitlik" kapsamında ele alacak isek; bu düşünce akımındaki teorisyenlerin görüşlerine, daha önemlisi feminist teorinin eleştirel yaklaşımına kaynak olmuş düşün insanlarına bakmak gerekiyor. Feminist eleştiri kuramı, aydınlanma teorisyenlerinin "modern sivil toplumun" ya da "patriyarkal bir toplumsal düzenin" birer sözleşme olarak tanımladığını söyler. Bu nedenle toplumsal sözleşme teorisyenlerine göre "özgür birey"in kim olduğu, cinsiyeti, iktidar gücü, tahakkümünün belirlenişi tartışmanın odak noktasını oluşturur.

18. yüzyıl Aydınlanma çağının toplumsal, kültürel, siyasi yeniden yapılanma için bir "devrim çağı" olduğunda, modern toplum düzeninin kurucu unsuru olduğunda ortaklaşılıyor. Aydınlanma çağı düşünürlerinin temel ortaklaştıkları kavramlar "özgürlük, doğal eşitlik" oluyor. Ortaklaştıkları paradigma ise "rasyonel aklın öznesi"nin erkek, eril olduğu ve "rasyonel olmayan öteki"nin kadın, dişil olduğudur. Llyod'un kitabında ayrıntılarıyla tartıştığı konu, Aydınlanma düşünürlerinde "rasyonel akıl" ın cinsiyeti olup olmaması üzerinedir. Rasyonel aklı eril gören Lloyd'a göre, "cinsiyeti olmayan akıl" savı, bir ideal olarak, gelecekte var olacaksa gerçek olan bir şeyin gerçeklik yerine konulması anlamına gelir ve "eşitlik idealleri, başka yerde olduğu gibi burada da, var olan (fiili) eşitsizlikleri gizlemeye hizmet edebilir... (oysa) geçmişten bugüne aktarılan akıl idealimiz erildir" (Lloyd, 1996, s.136). Bu nedenle temel sorunsal, toplumsal eşitsizliklerin kaynağı olan cinsiyet farklılığını oluşturmaya katkıda bulunan aklın cinsiyetli oluşudur.

Batı düşünce tarihi geleneği içinde kadın, doğaya yakınlık, duyusal olanın özellikleri, tekil ve öznel deneyimlerle belirlenen bir alan (özel alan) ile kuşatılmıştır. Erkek ise, fiziksel gücünün avantajları ile dış dünyanın egemenidir ve rasyonel alanın (kamusal alanın) evrensel ilkelerine ulaşabilme şansına sahiptir. Temel sorunsal toplum içinde bireylerin akıl yoluyla özgürleşmeleri, bu sayede aynı haklara sahip, doğal eşit olarak görülmesi ise, erkek ve kadın arasında bu olanağa ulaşmada eşitlik olmalıdır. Ancak rasyonel akla sahip olan erkektir. Buna rağmen erkekler gibi kadınların da kendine özgü bir entellektüel karaktere, düşünce tarzına ve buna bağlı olarak kendilerine özgü bir ahlaka sahip oldukları görüşü özellikle İmmanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau gibi düşünürlerin düşüncelerinde izlenebilir (Lloyd, 1996, ss.100-112).

Kant, "Aydınlanma Nedir?" adlı makalesinde aydınlanma için gerekli olanın insanın "aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü" olduğunu söyler (Kant, 2000, s.18). Kant için önemli olan insanın

"kendi aklının kitle önünde, kamuoyu önünde ve hizmetinde serbestçe ve açık bir biçimde kullanılması(nın) her zaman özgürce olma"sıdır. Bu özgür olma olanağı insanlara aydınlanma getirebilir, aklın özel kullanımı bu duruma engel değildir. (Kant, 2000, s.18) Bu açıklamasında cinsiyete dayalı bir betimleme yoktur. Kant'a göre kadın erkek her ikisi de akıllı varlıklardır, bu nedenle özgür olma olanağına sahiptir. Fakat kadın erkek arasındaki fiziksel güç eşit değildir. Erkeğin fiziksel gücü karşısında, kadın fiziksel güç açısından zayıftır. Doğa kadını zayıflığı ile erkek karşısında güçlü kılmıştır. Bu fiziksel bir güç değildir. Bu zayıflık ile kadın, aklına daha fazla başvurma gereksinimi duyar ve bu erkeğin fiziksel gücü karşısında kadını güçlü bir yere koyar. Kant, kadının zayıflığı, aklını araçsal kullanımı ile erkeğin onu arzulamasını idare etme yetisini "doğa vergisi" olarak görür. Cinsler arasındaki bu güç farklılığının temeli türün korunmasındadır. Kadın da erkek de doğanın hizmetçisidir. Bu da doğa düzeni için bir denge oluşturur. Her iki cinsin akıllı olması türün devamı, korunmasının aracı olan fiziksel birleşmeyi sosyal bir düzeyde yapmaları olanağını verir. (Kovanlıkaya, 2007, ss.13-14) Doğa düzeninde kadının zayıflığı iyidir, zayıf olduğu için güç gerektiren işlere gidemez, çocukların bakımın üstlenir. Kadının aklını kullanarak fiziksel gücünün zayıflığını telafi etmesi olanaklıdır. Kadın zayıflığını, aklıyla erkeği manipüle ederek telafi eder. Erkeğin fiziksel gücünü nereye sarf edeceğini bu şekilde belirleyebilir. Erkek karşısında fiziksel gücünü kullanamayan kadın, aklını kullanarak kurnazlık yapar. Aklını kullanmaya daha çok ihtiyaç duyması kadını özgürleştirici bir şey olarak değil, erkek karşısındaki fiziksel güç eksikliğini telafi etmeye, dengelemeye yöneliktir. Burada aklını kullanmadan kasıt, Kant'ın aklın araçsal kullanımıdır: Bir amaca ulaşmak için gereken araçların belirlenmesindeki kullanımdır ve daima arzu ve ihtiyaçların karşılanmasını hedeflediğinden özgürleştirmekten uzaktır. Kadın arzu ve ihtiyaçlarını tatmin etmek için akla, fiziksel güç yetersizliği nedeniyle daha fazla başvurmak zorundadır. Medeniyetin ve kültürün gelişmesinde kadının doğası bakımından katkısı vazgeçilmez olmakla birlikte dolaylıdır; aklını kullanıp erkeği ehlileştirmek ve böylece erkeğin fizik gücünü daha ziyade aklın kullanılmasını gerektiren şeylere sarfetmesini sağlamaktan ibarettir. Kadının da erkek gibi aklını kullanma olanağı olduğunu, doğanın kadından beklentisinin gücünü türün korunması için sarf etmesi, pratik olaylara daha yatkın olması dolayısıyla fiziksel güç gerektiren konularda ikincil konumda kalması olduğunu vurgular. Kadını doğa düzeninde asli bir unsur olarak görür; zayıflığı ile korkak, erkeği idare eden, ehlileştiren, türün korunması için biriktiren, rahminde embriyo büyütendir. Aklın araçsal kullanımı bakımından, bu kullanım sadece doğanın taleplerini karşılamaya yönelik olduğundan ikincil konuma itilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, araçsal kullanım sözkonusu olduğunda her iki cinsin de doğaya hizmet etmekten öte bir işleve sahip olmamasıdır. Aklın amaç olarak görülmesiyle mümkün olan özgürlükten eşit ölçüde uzaktır ikisi de.

Kant açısından esas sorun aklın amaç olduğu ahlak düzeniyle, sadece araçsal kullanımı içeren doğa düzeninin nasıl olup da birleşebileceğini açıklamaktır (Kant, 1960). Akıl bunların çelişmemesi gerektiğini söyler. Fakat çelişmemeleri buluşabilmeleri için yeterli değildir. Bununla birlikte özgürleşmekten başka bir hedefi olmayan aklın amaç olarak kullanımı açısından iki cins arasında hiçbir fark yoktur. İki cins de "aklı kullanma

cesaretini" göstererek özgürleşme, aydınlanma olanağına sahiptir. Aydınlanmış ve özgür bir toplum "aklını kullanma cesaretini" gösteren bireylerin mücadelesinin, toplumun aklın araçsal kullanımı sayesinde uygarlaşma mücadelesiyle örtüşmesi ölçüsünde mümkündür. Rousseau, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı adlı kitabında, doğa durumundaki eşitliğin insanın sürekli değişim yapısıyla bozulduğunu, eşitsizliği getirdiğini belirtir (Rousseau, 1995). İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı, uygar toplumun inşasının gerekliliği olan mülkiyet hakkıdır, özel mülkiyettir. Ayrıca yasalar, yüksek mevkilerin kurulması, yasal ve meşru gücün keyfi güç haline gelmesi de eşitsizliği yaratır (Kayhan, 2000, s.61). Aslında Rousseau'ya göre doğa durumunda insanlar özgür ve eşittir, uygar topluma geçişte bu mutlulukları elinden alınır. Doğa durumunda insanlar merhamet, sevgi, duyarlılık gibi erdemlere sahiptir, insanları özgürleştirir. İnsan için önemli olan özgürlüğünü yitirmemesidir. Doğa durumu ile uygar toplum arasında kurduğu ilişki, doğa ile akıl arasındakiyle aynıdır. Özlemini duyduğu doğa durumudur. Bu nedenle aklı, akıl yürütmeyi doğa durumu karşısında öteler, çünkü özgürlük ve eşitlik doğa durumundadır. *Toplum Sözleşmesi* adlı kitabında özgürlük ve eşitlik kavramlarına doğa durumundaki gibi yaklaşmaz. Toplumsal sözleşmenin artık geri dönülmez bir durum olduğu için, insanların sosyal yaşantıda bazı sözleşmelerle özgür olabileceğini belirtir. Çünkü "toplum düzeni bütün öbür hakların temeli kutsal bir haktır... doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanır" ve "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" (Rousseau, 2006). İnsanın özgürlüğü artık sözleşmelerdeki bağlılığına göre belirlenir.

Rousseau, *Emile* adlı kitabında, kadın ve erkeğin toplum içindeki konumlarına ilişkin saptamalarda bulunur. Her iki cins de ortak amaçlara aynı biçimde olmasa da eşit olarak katkıda bulunur, bu doğa durumdaki eşitliğin niteliğidir. Bu doğrultuda toplumda "biri aktif ve kuvvetli, öteki ise pasif ve zayıf olmakla yükümlüdür. Birisinin istemesi ve yapabilmesi kaçınılmaz olarak gereklidir, ötekinin ise biraz dayanabilmesi yeterlidir. Kurulan bu prensipten, kadının özellikle erkeğin hoşuna gitmek üzere yaratılmış olduğu sonucu çıkar " (Rousseau, 1971, s.243). Kadını erkeğe bağlı bir varlık olarak nitelendiren Rousseau, "Tüm ortak yetiler, cinsler arasında eşit olarak paylaşılmamıştır; ama bütün halinde alınırsa birbirlerine denk düşerler. Kadın, kadın gibi olduğunda daha değerli ama erkek konumunda olduğunda daha az değerlidir; her yerde haklarını değerlendirir, bu kazanıma sahiptir; her yerde bizimkileri zorla almak ister, bizim aşağımızda kalır" (Rousseau, 1971, 247). Rousseau doğa durumunun kadınlara önemli özellikler verdiğini söyler: "Hayır kuşkusuz; kadına hoş ve çekici bir ruh veren doğa öyle söylememiştir: tersine, düşünmelerini, yargılamalarını, sevmelerini, çevrelerini tanımalarını, yüzleri gibi ruhlarını da geliştirmelerini istemektedir; bunlar, onlardan esirgediği gücün eksikliğini gidermek ve bizi yönetmek için onlara verdiği silahlardır" (Rousseau, 1971, s.247). Rousseau da Kant gibi kadınlarla erkekler arasında fiziksel güç karşılaştırması yapar ve kadına erkek karşısında güç ilişkisi açısından erkeği yöneten görevi verir.

Rousseau'ya göre, toplumsal düzenin sağlanması için "eğitim" önemlidir. Toplumun bu iki cins için öngördüğü "eğitim"de kadın ile erkeği aynı paralellikte düşünmez. Doğa kadının bilmesi gereken şeyleri belirlemiştir. Aktif olan erkeğe karşın pasif yetiştirilen

kadının öğrenmesi gereken yetileri de farklı olmaktadır. "Bir kadının ilk ve en önemli niteliği ılımlılıktır: genelde kötülüklerle ve hatalarla dolu olmasına rağmen mükemmel bir varlık olmayan erkeğe kadın boyun eğmek için hoşlanmasa da, kocasının işkencelerine ve haksızlıklarına iyilikle katlanmayı öğrenmelidir; onun için değil, kendisi için ılımlı olmak zorundadır" (Rousseau, 1971, s. 253). Toplum sözleşmesinde kadını erkeği tamamlayıcı unsur olarak gören Rousseau, tanımladığı erkek modeline uyum gösterecek bir kadın çizer. Erkeğin istemlerine hizmet edecek, ailenin sürekliliği için gerekeni yapacak, çocuklara bakacak ve geleceğin erkeklerini yetiştirecek olan kadının eğitimi, doğal yetileriyle ve onların pekiştirilmesiyle sınırlı kalmaktadır. Kadına fazla özgürlük verilememelidir, çünkü "müsamaha gösterildiğinde" aşırıya kaçma eğilimindedir. Sonuçta Rousseau, erkeği dış dünya ile bütünleşmiş, kadını ise dış dünyanın dışında, erkeğin gerisinde alanda, ama toplum için gerekli alanda tanımlamaktadır.

Lloyd'a göre, Kant ve Rousseau'nun erkek ve kadının karakterlerinin birbirini tamamladığını ve iki cinsiyetin bir arada tek bir "ahlaki varlık" oluşturduğunu düşündüklerini söyler: "evlilik yaşamının birleştirdiği çiftler, adeta, kadının beğenisi ve erkeğin aklı tarafından temsil edilen ve yönetilen tek bir ahlaki kişilikmiş gibi davranmalıdır" (Lloyd, 1996, s.102).

Gerek Kant, gerekse Rousseau "özgürlük" kavramını bireyin olgunlaşması, yetişkinleşmesi olarak tanımlanır. Ancak her ikisi de "özgür birey"in toplumdaki eşitliği konusunda cinsiyetçi bir tavır alır. Her iki düşünür de toplumsal düzen, denge ve ilerleme için kadın erkek cinsiyetlerini özgürleşme olanağına sahip, ancak eşitlikleri farklı olarak tanımlar.

Oysaki feministlere göre, gücünü kullanabilen, savaşabilen cinsin, toplumda eril olan özneyle paralel düşünülüyor oluşu, öteki cinsi hiç kuşku yok ki dışarıda bırakmıştır. Toplumsal sözleşme düşünürlerinin tersine, kadın-erkek doğal olarak eşit yaratıldıkları halde, doğal eşitlik bozulmuştur. Doğal eşitlik varsa "rasyonel akıl"ın da cinsiyeti olmamalıdır. Grimké'ye göre, rasyonel aklın cinsiyetçi belirlenişi, kadın ve erkeğin toplumsal görevleri, varoldukları alanlar "keyfi fikirlere" dayanır. Donovan, Grimké'nin analizinde, her iki cinsiyetin ontolojik olarak aynı olduğunu düşünmesinin "aydınlanma" düşüncesine dayandığını söyler (Donovan, 1997, ss.41-42).

Kadının rasyonel aklı kullanma olanağından yoksun oluşu, onu, duygusal karmaşaların esiri yapar. Kadınlar aile, hane ve akrabalık yapıları içinde öncelikle kişisel olarak ilişkide oldukları insanları kollamayı düşündüklerinden rasyonel dış dünyadan uzak ve Rousseau'nun özlemle andığı "ortak iyi"ye hizmet etmekle yükümlüdür (Kadıoğlu, 2008). Böylece Batı düşünce geleneği içinde kadını "özel alan"la sınırlayan ve o alana ilişkin ahlaki özelliklerle tanımlayan teoriler, kadını aynı zamanda "kamusal alan"dan dışlayarak "rasyonel özgür birey" tanımlamasında eksik olan yarısını tamamlayan, destekleyen olarak görür. 1792'de Mary Wollstonecraft'ın *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı çalışması ortaya çıktığından bu yana, feministler rasyonel olmayan/özel alan-rasyonel/kamusal alan arasındaki bu karşılıklı karmaşık bağımlılığa ısrarla parmak basmaktadır (Pateman, 1988, İnt.).

Wollstonecraft *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi* adlı çalışması, özel olarak Rousseau'nun görüşleri, genel olarak aydınlanma düşüncesinin akıl sorunsalına cevap arar. Aydınlanma düşünürlerinin "akıl"ın insanı üstün yapan özelliği olduğu konusunda onlarla hem fikirdir. Aynı zamanda varlıklar arasındaki üstünlüğün ölçütünü "erdem" olarak belirtir. Bu nedenle kadınların mükemmel bir doğaya sahip olmalarının ve mutluluğa erişmelerinin ölçütünün "bireyi farklılaştıran, toplumu birarada tutan akıl, erdem ve bilgi" olduğunu söyler (Wollstoncraft, 2007, ss.17-18). Kadında aklın önemine değinen Wollstoncraft, aklını kurnazlık olarak kullanmasının altını çizen düşünürlere cevap verir. Platon'un "Kadın cinsi, doğası gereği ve zayıflığından ötürü, gizeme ve kurnazlığa bizim cinsimizden daha eğilimlidirler (Yasalar, Kitap VI, s.783)" (akt. Sautet, 1998, s.55), sözünde belirttiği Antik Çağdan beri egemen olan, Kant'ta ve Rousseau'da da görülen kadınların doğaları gereği kurnazlıklarının, özgürlüklerinin önüne geçtiği vurgusunu eleştirir. Wollstonecraft "kadınların yapay zayıflığı, onlarda bir tiranlık etme eğilimi yaratır, gücün doğal karşıtı olan kurnazlığın ortaya çıkmasına neden olur... erkekler daha ahlaklı ve alçakgönüllü davransınlar; bu durumda kadınlar da onların ölçüsünde akıllı ve saygın davranır duruma gelmezlerse, kadınların anlayışları erkeklerinkine oranla daha kıt" olur derken pek çok kadının "erkek yakınlarından daha fazla akıl ve anlayış sahibi" olduğunu belirtir (Wollstonecraft, 2007, s.15).

Mary Wollstonecraft, toplumsal yaşamdan dışlanan ve erkeği tamamlayan öteki olan kadının bu özelliğini erdem olarak gören düşünürlere cevabı da sert olur; kadınlar "... tüm insanlığı kapsayacak erdemlerden arındırılırken, ...yapay güzelliklerle bezenmişlerdir... Özgürlük erdemin anasıdır. Eğer kadınlar, yapıları gereği köle iseler ve özgürlüğün sert ve canlandırıcı havasını solumalarına izin verilmezse," kendilerinden istenen doğal yetilerinden uzaklaşacaklardır (Wollstonecraft, 2007, s.56).

Wollstonecraft, kadınların toplumdan dışlanarak edilgen kılınmalarının kabul edilmesinin bedelinin "özgürlük ve erdem"den yoksun kalmak olacağına işaret etmektedir. Toplumda yaşanan kadın-erkek ayrımının temelinde kadına atfedilen "karakter zaafı"nın yattığını vurgularken, kadınların başarısızlığının ya da başarılı olma yönündeki çabalarının önündeki engelin bu tür zihniyetle eğitilmeleri gerçeğinde yattığı görüşünü savunmaktadır (Wollstonecraft, 2007, s.39). Rousseau'nun kadınların eğitiminin erkeklerden farklı ve onlara bağımlı olduğu yönündeki görüşünü eleştiren Wollstonecraft, mevcut olan kadının eğitiminin (toplumun eğitiminin) özünü "en iyilerini duygusal ve kararsız, diğerlerini ise boş ve değersiz yapmaya yönelik" olarak görmektedir. Wollstonecraft'a göre, eğitime yanlışlıkları önleyecek daha değerli bir amaç yüklenebilirse, o zaman kadınlar, kendilerinin doğaya ve mantığa yaklaşmalarını sağlayacak ve böylece onlar "daha erdemli ve işe yarar" hale gelerek, saygınlık kazanabileceklerdir (Wollstonecraft, 2007, s.39). Böylelikle kadınların eleştirel düşünme yetileri, kendileri hakkında karar vermeleri onlar adına başkasının değil, sadece kendi egemenlikleriyle mümkün olacaktır. Wollstonecraft'a göre, sonuç olarak kadınlar, kendilerini erdemden uzaklaştıran eğitim yapısıyla özel alana tutsak edilmekten kurtarabildiği ve kamusal yaşamda yer alarak varlık gösterebildiği zaman, kalıplaşmış kadın imgesine sahip olandan daha saygıdeğer konum elde edecektir. Ancak

kadın, bu sayede "kendi" olarak varlık gösterebilecektir. Onun kitabında söylediği "eğer akıl kendi başına istenir bir şeyse, eğer adını hak eden erdemin bilgi üzerine kurulması zorunluysa, aklımız yüreğimizle makul bir denge kuruncuya kadar zihinlerimizi tefekkürle güçlendirelim" (Wollstonecraft, 2007, s.139) sözleri, akıl ile akıl-dışı ilişkisini kadınların kurabilmesinin yolunun eğitim olduğunu gösterir. Bu sözler feminist hareketin/ liberal feminist hareketin sloganı olmuştur diyebiliriz.

1865'te İngiliz Parlamentosu'na seçilen, John Stuart Mill, kadın kimliği konusunda klasik görüşten farklı bir bakış açısı getirmiştir. Ünlü düşünür Mill'e göre, genel olarak uygar toplumdan önce her iki cinsin de köleliğinden söz edilebilirdi, ancak erkeğin köleliği zamanla ortadan kalkarken kadınların köleliği ise daha ılımlı bir bağımlılığa dönüşmüştür. Kadınların ılımlı bağımlılığı insani duygular, adalet, toplumsal zorunlulukla yeni bir kurum olarak değil, hala ilkel kölelik haliyle sürmektedir (Mill, 1987, s.54). Mill, efendi-köle ilişkisindeki iktidarın gücünü, kadın-erkek arasındaki iktidarın niteliğinden farklı görmemektedir. Ona göre, iktidar özlemi her eve sızmıştır, her aile babasının ya da aile babası olmak isteyen erkeğin gönlünde yatar (Mill, 1987, s.56). İktidarın sınırsal bir sınırlaması yoktur; bu konu erkeklerin tümünü ilgilendirir. İktidarı elinde tutmak isteyen için en yakınındaki kişi üzerinde gücünü gösterme eğilimi vardır. Kadın-erkek ikileminde, iktidarın gücü karşısında boyun eğen ve bunu yaparken de hiçbir zorlamaya bağlı kalmaksızın, gönüllü olarak uyumlu davrandığı belirtilen kadın için kölelik, genel kölelik rejiminden farklı olarak kendini gösterir. Kadın-erkek arasındaki iktidar biçimi, güce dayalı olmayan bir egemenlik olarak görünür. Mill, kadınların köleliğinin niteliğini "sadece hizmet etmeleri" olarak algılanmaması gerektiğini, ayrıca onlardan "duygularının" da istendiğini belirtmekte ve "… tüm erkekler, onlara en yakın olan kadınlardan, zorla köle olmalarını değil, bir cariye olmalarını beklemektedir. Bu yüzden de onların gözünü bağlamak, akıllarını köleleştirmek için ellerinden geleni yapmışlardır" demektedir (Mill, 1987, s.59). Böylece her ferd için geçerli olan aklı kullanma olanağından kadınların yoksun bırakıldığından ve onların doğası gereği "bağımlı köle" olduğuna inandırıldığından söz edilebilir. Mill, kadınların "boyun eğme" eyleminin doğası gereği olduğuna inandırıldığını ancak gerçekte bunun toplumsal bir öğreti olduğunu belirtmektedir. Bu öğreti egemen olanın çıkarları doğrultusunda belirlenir ve kadınlara ahlaki değerlerle öğretiye bağımlılığı hatırlatılır. Sonuç olarak, Mill, kadın-erkek arasındaki sözde "doğal ayrımcılığın" aslında "yapay" bir ayrımcılık olduğundan söz etmektedir. Kadınların, doğası gereği duygusallıkla, sadece erkeğe ve çocuklarına sevgiyle bakmakla yükümlü olduğu alanda -özel alanda- kısıtlı kalması, onların dış dünyadan -kamusaldan- ayrı tutulması için bir gerekçe olmaktadır. Mill ve Wollstonecraft, patriyarkal toplumun kadını akıldan uzaklaştırmasının yapaylığını söylerken, aynı zamanda mücadele etmenin yolunun rasyonel düşünmenin eylemlikle birleştirilmesinde yattığını da söylerler. Bu da feminist harekete ivme kazandıran, eylemliğe geçiren bir anlam kazandırmıştır.

Eşitlik düşüncesi yanlısı liberal feministlerin kadın-erkek ayrımının biyolojik değil, toplumsal olduğu eleştirileri, eşitsizliğin hukuksal temellerinden başlayarak toplumsal konumlanışlardaki ayrışmalara kadar gitmektedir. Feministler kadınların, herhangi

bir toplumsal kategoriyle sınırlandırılmadan, varolan olanaklardan eşit olarak yararlanabilmeleri gerekliliğini savunmaktadırlar. Birey durumunun cinsiyetçi belirlenişinin terk edilerek, cinsiyetsiz bireylerin eşit hak ve özgürlüklerden yararlandırılması öngörülmektedir. Mill'in düşüncesinde de olduğu gibi kadının eşitsizliğinin var olduğu bir toplum ilerleyemez. Kadının özgürlüğü, iki cins arasında toplumsal ilişkileri düzenleyen (eşitsizlikleri yaratan) koşulların değişmesi ile eşitlikle mümkündür. Bu savunu, toplum sözleşmesinin taraflılığının aksine "homojen" olan yeni sivil toplum projesini ortaya koymaktadır.

Carole Pateman'a göre, yalnızca erkekler sözleşme kapsamına girmek için gerekli olan özellik ve kapasiteye sahiptirler. Bu özelliklerin en önemlisi de onların mülkiyet sahibi olmalarıdır. Görülüyor ki sadece erkekler sözleşme kapsamında "birey" olarak değerlendirilir. Bu nedenle, cinsel farklılık politik bir içerik kazanmakta ve politik farklılık olarak yer almaktadır. Cinsel farklılık özgürlük ile boyun eğme arasındaki farklılıktır. Kadınlar erkeklerin doğal özgürlüklerini, sivil özgürlüğün güvence altına alarak dönüştürdükleri orijinal sözleşme süreci taraflarından biri değildirler. Kadınlar sözleşmenin "nesnesi" konumunda tutulmuştur (Pateman, 1988, Int.). Evlilik bu diğer sözleşme ilişkilerinden mutlaka ayırt edilmelidir. Çünkü burada iki birey değil, bir bireyle onun doğal bağımlısı sözleşmeye girmektedir (Pateman, 1988, s.55). Yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz J. Stuart Mill de kadınların, yasaların imkanlarıyla erkekler tarafından bir nesne olarak görüldüğü ve o nesneyi keyiflerince kullanabilecekleri inancına sahip olduklarından söz etmektedir (Mill, 1987, s.67). Kadın, erkek iktidarının toplum içinde sürekliliğinin sağlanmasında uygulanan gündelik yaşam politikalarının nesnesi konumuna getirilmektedir.

Birinci Dalga Feminist Hareketin eleştirel yaklaşımını harekete geçiren ve eylemselliğe dökülmesini sağlayan da, aydınlanma düşüncesinin kurduğu bu yeni toplumsal yapının, modern sivil toplumunun "eşitlik" ve "özgürlük" temasında cinsiyetler arası eşitsiz tanımlaması olmuştur. Kadın hak mücadelesi ve kadın kurtuluş hareketi olarak başlayan eleştirel yaklaşımın amacı, aydınlanma düşünürlerinin "doğal eşit birey" insanın tanımlanmasına karşı çıkan eleştirel duruşla, kadınların da "doğal eşit birey"in haklarının bir öznesi olduğunu vurgulamaktır (Donovan, 1997). Bir yandan "eşitlik" kavramı hareketin merkezinde dururken, bir yandan da kadının "özgürleşmesi" önemlidir.

1789 Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" ilkelerinin ve 1776 Amerikan Devrimi'nin burjuva sınıfının yararına olmasının yanı sıra temel insan hakları olarak gündeme gelmesiyle birlikte radikal ve evrensel olması gerçeği, Birinci Dalga Feminist Hareket/Kadın Kurtuluş Hareketi'nin, kurtuluş mücadelesinin temelini oluşturur (Mies, 2011, s.61). Temel insan hakları savunusunun evrenselliği kadınların, eşit haklar istemi ile harekete geçmesini sağlamış, başta Fransa, Amerika, İngiltere' de feminist örgütlenmeler eylemlere başlamıştır. Başlangıçta kadın hareketi mücadele alanı olarak rasyonal akla dayanan ve "burjuva erkeklerin tekelinde olan kamusal ve siyasal alan"da kadınların da görünür olması, eşit haklara sahip olmalarını hedefledi. Bu ülkelerde kadınlar "eşit oy hakkı" istemi etrafında örgütlenerek eylemlerine başladı. Burada burjuva demokrasinin oy hakkı ile kamu önünde akla sahip olduğunun kanıtı olarak "birey" olmanın mücadelesi

de veriliyordu. Sosyalist feministler kadın kurtuluşunu mücadelenin özünde farklı görmeden, kadınların "kamusal ve toplumsal üretime ücretli emekçiler" olarak katılmalarını koşul olarak görüyorlardı (Mies, 2011, s.62). "Eşit işe eşit ücret" istemi eril/patriyarkal düzenin etkin bir alanı olan ekonomide aynı düzlemde görülmeyi hedefliyordu. Böylece kadın ekonomik olarak özgürlüğünü kazandığında, erkek gibi özgürlüğüne, kurtuluşuna sahip olacaktı. Diğer bir hedef, özellikle Wollstanscraft'ın kadını doğa durumundan akıl alanına geçişi sağlayacak dediği "eğitim hakkı"ndan eşit yararlanmaktı. Birinci Dalga Feminist Hareketin farklı ideolojik bakışlardan oluşan (liberal, sosyalist) örgütlenmeleri eğitim ve öğretimin, kadınları siyasal, kültürel ve ekonomik statülerinde yükselmeyi sağlayacağına, bu sayede ezme-ezilme ilişkisi üzerine kurulu düzeni bozacağına ilişkin inançları vardı. Eğitim sosyalistlere göre sınıf bilincini geliştirerek, iş imkanlarını genişletecekken, liberaller için özgürleşmelerine giden en önemli yoldu. İlk dönem feministlerin kadınların eşit bireyler olarak özgürleşeceklerine olan inançları, burjuva toplumunun patriyarkal düzenini eleştirerek değil, mevcut durumdan eşit yararlanmayı içeriyordu.

Birinci dalga feminist hareketin "eşitlik" ve "özgürlük" temalarını cinsiyetler arası ayrışmaları görmeksizin yasal düzenlemelerle eşit olunmasının kadınların kurtuluşunu sağlayacağı inancı eleştirilir. Bu temel insanlık haklarının kadınlar için de geçerli olmasının koşulunun cinsiyetçi toplum düzeni ve dengesinin temellerindeki sorgulamadan geçtiği belirtilir. Bu eleştirinin temel argümanı Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" sözüdür ve hareketin sloganı olur. Beauvoir, verili bir kadın doğasının olmadığını söyler. Kadının ikincilliği verili değil, toplumsal ve kültüreldir. Kadının özgürlüğü, bağımsızlığı toplumsal olarak dayatılan normlar ve ikincil olma bilincine karşı yapılacak mücadelede yer alır (Beauvoir, 1993).

Birinci Dalga Feminist Hareket, doğa durumunu kabul ederek, inşa edilen patriyarkal düzenin kendisini değil, düzenin içinde hak talebi üzerinden hareket ederken, toplumsal, kültürel ve siyasi cinsiyetçi konumlamaları görmezden gelir. Oysa farklılıklarla eşit olma söylemi farklı bir mücadeleyi ister. Bu da ikinci dalga feminist eleştiri kuramının temel dayanak noktasıdır: Cinsiyetler arası farklılıklarla patriyarkal düzeni eleştirmek.
Farklılığı savunan feministlerden Joan W. Scott'a göre, kadınların fizyolojik özellikleri dolayısıyla olumlu yönlerinin unutulması, kadının kimliğinin reddi olacağı düşüncesi feministlerce kabul edilen ortak nokta olmuştur. Bundan dolayı, kadınların doğurganlığı, anneliği, yardımseverliği, şevkatli oluşu, doğaya yatkınlığı vs. gibi nitelikleri, onların erkekler karşısında dışlanmaları için nedenler değil tersine onların üstünlüğünün kanıtı olarak algılanmalıdır (akt. Çaha, 1996, s.53).

İkinci Dalga feministler, öncelikle kadınlarla erkeklerin farklı deneyimleri olduğuna işaret etmişlerdir. Deneyimlerindeki farklılıklar cinslerin yaptıklarındaki farklılığa yol açmıştır. Cinsler arasındaki farklılıklar, kendilerine has bilincin, etik anlayışın, estetiğin ve yaşam biçiminin oluşumunu doğurmuştur (Donovan, 1997, s.326). İkinci Dalga Feminist Hareketle, kadının erkek karşısında toplumda ikincilliği sorgulanmaya başlar. Doğal eşitlikten doğal olan cinsiyetle, aile ve toplum tarafından biçimlendirilen toplumsal cinsiyetli bireye doğru tartışmalar farklılaşır. Kadınların ikincilliklerinden kurtuluşu

eşit hak ve özgürlüklere sahip olarak gerçekleşemez. Goldman'ın 1911'de kaleme aldığı makalesinde "kurtulduk ama özgür olamadık" söyleminin dayanak noktası da liberal feminist eleştirinin hatalı mücadelesine işaret etmektedir (Goldman, 1988). Radikal feministler, erkeklerin kadınları özgürleştiremeyeceğini, özgürleştirme pratiğini kadının kendisinin yapması gerektiğini söylerler. Ancak kadının özgürleşmesi ideali tek başına olamaz. Kadınlar karşılıklı yardımlaşma (dayanışma) için oluşturdukları birlikle çalışmalıdır (Ehrlich, 1977). Tüm bu analizler "özgürlük" paradigmasının cinsiyetsiz olarak yeniden tanımlanarak mücadelesinin gerekliliğini ortaya koyar.

1970'li yıllara yaklaşırken İkinci Dalga Feminist Hareket liberal/eşitlikçi feminist yaklaşımın hak istemleri üzerinden hareket etmesini eleştirirken, özellikle Amerika'daki radikal feministler "kadın bilinci" oluşmasının patriyarkal düzenle mücadelede temel olduğunu düşünür. "Bilinç-yükseltme" grupları ile başlayan "kadın dayanışması" kendini "kızkardeşlik" birliği ile göstermiştir. Sonraki yıllarda mücadeleyi engellediği için eleştirilen bu kavramlar "aydınlanma" kavramı perspektifinden, kadın bilinci ya da toplumsal cinsiyet bilinci oluşturulması için yeniden tartışılamaz mı? Bu çalışmada benim niyetim bunu tartışmaya açmaktır.

Lloyd'a göre, "aydınlanmaya uygun olgunluk, "bilgili insanların" kendi akıllarını kullanma ve "kendi adlarına konuşma" konusunda sınırsız bir özgürlüğün tadını çıkaracakları bir kamusal alana ulaşabilmek ile doğrudan doğruya bağlantılıdır. Bu alanda özgürlüğü sınırlamak, "insanın ileri gidişinde bir evreyi iptal etmek ve böylece onu verimsizleştirmek ve hatta gelecek nesiller için zararlı bir duruma getirmek" anlamına gelecektir. Bu "insanlığın kutsal haklarını kirletmek, ayaklar altına almaktır" (Lloyd, 1996, s.93). Aydınlanma, kamusal bir özgür ifade alanına girebilmeyi içerir. Ve "bir kimsenin, sahip olduğu aklı bütün meselelerde kamu önünde kullanma özgürlüğü"nün kabul edilmesine bağlıdır (Lloyd, 1996, s.93). Feministler, "bilinç-yükseltme" gruplarının amacını da önce kadın bilincine sahip olup eylemlere geçmek olarak tanımlamışlardır. Bu yaklaşım kadınların hapsolmuş alanından çıkarak, aydınlanmasının bir ifadesi olarak görülebilir. Bu nedenle günümüzde feminist hareket ve belki daha genel olarak toplumsal cinsiyet anlamında aydınlanma çabasını, "bilinç-yükseltme" kavramını kadınlar ile sınırlamadan patriyarkal düzenin işleyişini sorunsallaştırmış herkesi kapsaması olarak anlamamız gereklidir. Lloyd'un da dediği gibi "cinsel tanımsız (cinsiyetsiz)" olduğu varsayılan "akıl" idealleri ile geliştirilmiş erkek düşünceleri günümüzde cinsiyet farklılığı tanımadan her bireyi kapsar (Lloyd, 1996, s.136).

Juliet Mitchell Batı'da İkinci Dalga Feminist Hareketin siyasal duruşu konusunda, mücadeleyi güçlendirmek, harekete ivme kazandırmak için ilk olarak "bilinç-yükseltme" (acıyı-öfkeyi dillendirme), "önderlere hayır" veya "seçkincilere hayır", ikinci olarak "cinsiyetçilik", "erkek şövenizmi" ve "feminizm" kavramlarının belirlendiğini söyler (Mitchell, 1985, s.89). Radikal feminist hareketin "özel olan politiktir" sloganı çerçevesinde "özel alanın, kişisel olmadığı"nı, tersine siyasal alanın bir öğesi olduğunu ortaya koyma amacıyla geliştirilen bir yöntem olarak "bilinç-yükseltme" kavramı, kadınların öncelikle kendilerini bilmeleri, toplumsal konumlanışlarını görmeleri, ikincilliklerini sorgulamanın anlamını,

kamu önünde görünür olabilmenin yollarını anlamak üzere deneyim aktarımı olarak anlanlarla başlar. Başka bir deyişle "konuşulmayanı (konuşulamaz olanı) konuşmak" tır (Mitchell, 1985, s.92). Bu eylemliliği feministler, 1968-1970 yılları arasında kadın kurtuluş hareketi adına devrimci bir eylem olarak görmüşlerdir (Rosenthal, 2009).[6] Mitchell'in de belirttiği gibi bilinç-yükseltme kadınların "...daha önce, bireysel bir ikilem gibi gördükleri şeyin aslında, toplumsal ve giderek siyasal bir sorun olduğu" ve "gizli, bireysel korkularını, bunların toplumsal sorunlar olduğu yolunda ortak bir bilince dönüştürmek, öfkeyi, kaygıyı ve acı veren şeyi açığa çıkarma, serbest kılma mücadelesini siyasal dönüştürmek"tir (Mitchell, 1985, s. 90). Ehrlich'e göre radikal feministlerce oluşturulan, küçük ve lidersiz olan bilinç-yükseltme gruplarını, kadınların dünyayı ve kendilerini kavrayışlarını değiştirmeyi, karşılıklı ilişkileri ve bireyler arası etkileşimleri yeniden düzenleyeceklerine inanmalarının nedeni olarak görür (Carol Ehrlich, 1977).

Nancy Fraser, İkinci Dalga Feminist Hareketinin, devlet eliyle yapılan kapitalist düzenin denetleyici erilliğine karşı tepki gösterdiğini belirtir. Feministler, devlet örgütlenmesi kurumların eril denetimine toplumsal cinsiyetçi analiz getirirler; "devlet eliyle sürdürülen erkek merkezli kapitalizmi eleştirirken cinsiyet eşitsizliklerinin üç boyutunu –ekonomik, kültürel, politik- birlikte ele alış biçimi. Bu duruma karşı çıkışta ikinci dalga (radikal) feministlerin "kızkardeşlik" bağı ile hiyerarşik olmayan bir karşıt düzen getirerek, "bilinç-yükseltme" ile yepyeni bir örgütsel deneyim yarattıklarını belirtir. Burada amacın; kadınları "teori ve pratik arasındaki keskin devletçi ayrımı birleştirme çabasıyla, kendilerini anti-hiyerarşik, katılımcı ve halka ait karşıt kültürel bir demokratikleşme hareketi olarak biçimlendir"mek olduğunu söyler (Fraser, 2009). Burada Fraser'ın demokratikleşme vurgusunun, kadınların cinsiyetçi eşitsizliklerdeki hiyerarşiyi kesen yatay bir örgütlenme ile özgür iradeleri (kamu önüne çıkabilme cesareti) ile katılımın sağlandığı, egemen uzmanlık anlayışından ayrı bir paylaşma özdeşliğini içerdiğini söyleyebiliriz. Eşitsiz katılımdan, özgürleşmeyi sağlayacak bilinçle rasyonal alana girme cesaretinin gösterilmesidir bu eylem. Rosenthal, "bilinç-yükseltme"nin feminist hareket için örgütsel bir köprü görevi kurduğunu söyler: "kitlesel ölçekte sosyal ve ekonomik örüntü değişirken bireylerin de değişmesi" (Rosenthal, 2009). Feministler, bilinç-yükseltmeyi, özellikle gruplarını örgütleyen feministler, bilinçlenmenin kadınların ve kadınlar adına eylem yolunu açacağını düşündükleri kitlesel bir hareketin örgütlenmesi, kolektif anlayış geliştirmede aracı bir yöntemi olarak görürler. Bu gruplardaki kadınlar deneyimlerini paylaşırken, deneyimlerdeki ayrıntılardan patriyarkal toplumun bütün alanlarının eleştirisi de yapılacaktır. Bu eleştiri, teoride olduğu gibi, "somut eylemin analizi" içinden çıkacaktır. Böylece bu gruplar "duygularımızı paylaşalım ve birleştirelim" sloganıyla yola çıkarken yerel anlamdaki paylaşımlardan kitlesel eylemliliğe gidileceği ve duyguların "teoriye, teori eyleme, eylemlerimiz hakkındaki duygularımız da bizi yeni teoriye ve yeni eyleme" götüreceği inancını taşıyordu (Rosenthal, 2009). Bilinç yükseltme aynı zamanda bir süreçtir: "...hem bireyler, hem de hareket olarak bir grup olarak kendimizi bulmamız ve yenilememiz" için. Böylesi kadınların ezilmişliğinin

6 http://sosyalistfeministkolektif.org/feminist-kutuphane/15-bilinc-yukseltme-devrimden-yeniden-degerlendirmeye, erişim tarihi: 26.08.2016.

temelinde yer alan anlayışın farkındalığı ile oluşan duyarlılık, öfke ve gerilimi açığa çıkaracak ve belki de en önemlisi eyleme dönüşmesini tetikleyecek bir güç olarak görülüyor. Bu gruplar kadınların konuşmasını hedeflerken, aynı zamanda "öfke anlam aktarımının ve ideolojik sürekliliğin aracı olduğu gibi, şekilsiz, lidersiz ve parçalı bir hareketin içinde eylem yaratmanın da aracı" olacaktır. Grupları kuranların savunduğu önemli görev; "deneyimlerimizi paylaşmak ve bütün kurumlarımızın cinsiyetçi temellerini alenen açığa çıkarmak suretiyle kadın bilincini oluşturmaktır. Bilinç, kurtuluş programımızın, hayatlarımızın somut gerçekliğine dayanmasını sağlayabilmemiz için tek yöntemdi" (Rosenthal, 2009). "Aydınlanma" kavramı, bir anlamda insanın bilinçlenme için gönüllüğü, yolu değil midir? Görülüyor ki bilinç yükseltme gruplarını temellendiren feministler kadınların aydınlanma için gönüllü olmalarını tetiklemiş ve örgütlemişlerdir.

"Bilinç-yükseltme" gruplarının öncülerinden "Redstockings" (Kırmızı kilotlu çoraplar) amaçlarını şöyle açıklar: "Kadınların kendi ezilmişliklerine razı oldukları veya bundan sorumlu oldukları fikrini reddediyoruz. Kadınların boyun eğmişliği, beyin yıkıma, aptallık ve ruhsal bozukluk sonucu değil, erkeklerin sürekli, günlük baskısının sonucudur. Bizim kendimizi değiştirmemize lüzum yoktur, erkekleri değiştirmemiz gerekir". Ayrıca kadın deneyimin ve deneyimden çıkan duyguların paylaşımının ortak durum alışın analizi olarak görürken, baş görevlerinin deneyimleri paylaşarak, bütün kurumların cinsiyetçi temellerini alenen açığa çıkarmak suretiyle kadının sınıf bilincini oluşturmak olduğunu belirtirler. Bilinç, kadın kurtuluşu için, kadınların yaşamlarının somut gerçekliğine dayanmasını sağlayacağı için önemli ve tek yöntemdir. Bu amaç doğrultusunda bu radikal grup kadınların "doğru bilince" ulaşmalarını ve süreç içinde ortaya çıkacak sonuçları teoride sistemleştirmeyi öngörüyordu: "Kadınlar kendi hayatlarını ve kendi hakkındaki bilgilerini bu fikirler ile birleştirebilirlerse, kaçınılmaz olarak militanlaşacaklardı. Doğru bilinç sadece, kadınlık deneyiminin ayrıntılarını gözden geçirmek ve yeniden değerlendirmekle kazanılabilirdi. Kadınlık deneyiminde uzman olan kadınlar olduğundan, erkekler bu sürece katılamaz" (Redstockings akt. Rosenthal, 2009). Aynı şekilde özgürleşmelerinin yolunu erkeklerin açamayacağı gibi. Kadın sorunları doğrultusunda bilinçlenme hedefiyle, kadın deneyiminin sadece kadına ait olduğu düşüncesiyle, mücadele için asıların erkek aklıyla kurulan patriyarkal düzenin kendisi olduğundan erkeklerin bu sürecin dışında tutulması, eleştirel feminist bakış açısından anlaşılır bir duruştur. Ancak günümüzde bilinçlenme sürecini içeren bu yaklaşımı patriyarkal sistemin işleyişi karşısında cinsiyetçi farklılaşmaya karşı tüm mücadele alanlarında, eyleyiciler arasında yaygınlaştırmak yönünde adımlar gereklidir. Sonuçta kadınlar açısından "bilinç-yükseltme" bir yandan kolektif deneyim aktarımı, diğer yandan yaşanılan deneyimlerin bir doğa durumu olmadığını dillendirerek, görebilmektir. Feminist eleştiri ve metodolojisinin temeli de deneyim aktarımında hiyerarşi kurmaksızın, kadın sorununda ortaklığı sağlamak değil midir?

Türkiye'de İkinci Dalga Feminist Hareketi, bedenlerine, emeklerine, kimliklerine sahip çıkmak, yaşamın her alanında cinsiyete dayalı ayrımcılığa karşı politikalar üreterek, örgütlenebilmenin yollarına ararken; (bir orta sınıf hareketi ki Batı'daki feminist hareket de aynı sınıfsal özelliği taşır) 1981 yılında İstanbul'da "bilinç-yükseltme" grupları oluşturulur.

Evlerde yapılan toplantılar sonrasında kadın sorunlarına ilişkin bilincin oluşmasına yönelik eylemler, yazın yaşamına ve örgütlenmelere girişilirken, diğer yandan feminist terminolojinin oluşturulması çabası içindedir. Harekete ivmesini kazandıran, eylemlilikleri sağlayan bu toplantılar olmuştur (Tekeli, 1998).

İkinci Dalga feminist teoriler, Birinci Dalga gibi "aydınlanma" kavramı ve aydınlanma düşüncesi üzerinden teorileri yükseltirken, bununla bağlantılandırmadan tartışmalar yürütmektedirler. Ancak izledikleri düşünsel ve eylemsel pratik aydınlanma kavramının dışında değildir. Temel amaç; kadın bilincinin yükseltilmesi, özgürleşmedir. Üçüncü Dalga tümüyle "aydınlanma" kavramı etrafındaki toplumsal cinsiyet eleştirisi paradigmasından ayrılmıştır. Bu paradigma kadın hareketini bir yandan evrenselci bir konuma koymuş, bir yandan da tek bir kadın modeli idealize ederek sorunları teklileştirmiştir. Oysaki kadınlar arasında da kültürel, ırksal, etnik ve ulusal devlet politikaları açısından farklı ideolojik tutumlarla, tahakküm uygulamalarıyla karşılaşılmaktadır.

Batılı düşünürlerin "ideal model" olarak sunduklarının aslında kendilerini betimledikleri eleştirisi, batı-dışı toplumların kendi sorunlarını da feminist tartışmalara katmalarını sağlamıştı. Post-kolonyal tartışmalar bunun örneğidir. Post-kolonyal feministler, Batı feminizminin batı-dışı toplumlardaki kadınların karşılaştıkları cinsiyetçi ezme-ezilme, tahakküm ilişkisine karşılık gelmediği düşüncesindedir. Patriyarkal düzenin toplumsal, kültürel, siyasi yaptırımlarında "renkli kadınlar"ın (women of color), batı-dışı toplumlardaki kadınların mağduriyetleri ırkçı, etnik parametrelerden işliyor. Böylece Batılı feministlerin kendi mevcut durumlarından yola çıkarak oluşturdukları "ideal olan"dan bakmak yerine yerelden evrensele giden bir yol izlenmesinin yolu açılmış olur.

Günümüzde feminist hareket sadece kadın özne üzerinden tartışmalarını yapmıyor. "Toplumsal cinsiyet çalışmaları" altındaki tartışmalar erkek kimliği, erkeklik çalışmalarını da kapsamaktadır. Dini, etnik, cinsel yönelimli pek çok toplumsal kesimi kapsayarak daha çoğulcu bir görünüm içindedir. Bu durum feminist tartışmaların farklılaşarak, kadın erkek karşıtlığını aşan diğer eşitsizlik yapılarını hedef almakla genişlemesini öngörüyor.

Bugün, toplumsal yapı, kültürel kodlamalar, siyasi iktidarlar patriyarkal düzenin sorgulanmaması, tersine daha kalıcı olması için cinsiyetçi söylemleri devlet politikası haline dönüştürüp, toplumsal değerlermiş gibi bir yandan kadınlara, diğer yandan eşitsizliğe karşı olan tüm gruplara gösteriyor. Modern yaşamın kurucu unsurları özgür bireyin üzerine inşa ediliyorsa, böylesi yaptırımlar karşısında "özgür birey"in modern sivil toplum tanımına itiraz edilmelidir. Bu itiraz 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" teması üzerinden değil, "özgürlük, eşitlik ve dayanışma" teması üzerinden yapılmalıdır ve yapılmaktadır. Bu tartışmada "eşitlik" kavramı temel haklara ulaşma konusunda günümüzde aşılmış gibi görünebilir. Yasal anlamda haklar bağlamında kadın-erkek arasında eşit konumdan söz edilebilir. Ancak eğer "eşitlik" doğa ile olan ilişki içersinden ele alındığında "kadın erkek eşit doğalara sahip değildir" söylemi yeniden dillendiriliyor ise, yasal hakların eşitliği "eşitlik" kavramını açıklamaya yetmiyor, akıl-doğa/doğa-kültür ikiliği tartışması hala devam ediyor demektir. "Özgürlük" kavramı ise "özgür birey"in inşasında yatıyor.

Aydınlanma düşüncesinin temeli olan "aklını kullanma cesaretinde olan" birey özgür birey ise, "aklı kullanma cesaretinin" yolları, yapıp-etmeleri, üretilen bilginin kendisi, eyleyiciler arasındaki kabulü tartışılmalıdır. Günümüzde hala "özgür birey" üzerinden yapılan tanımlamalar, akıl-duygu, güçlülük-zayıflık, rasyonel-irrasyonel ikilemi, "doğal olan yetide" kendini tanımlıyor, hakkım ilişkisini bunun üzerine kuruyor ise, günümüz dinamiklerinde yeniden tartışmak gerekir.

Bu tartışmadaki diğer bir öneri; bütün bu kavramları yeniden ele alabilecek bir "dayanışma" kavramının içinde çözümlenebilir. Günümüzde de feminist hareket kendini "dayanışmacı" bir perspektif üzerinden tanımlamaktadır. Goldman'ın söylediği gibi; "bugün kadın gerçekten özgür olmak istiyorsa kurtuluştan kendini kurtarmak zorunda" (Goldman, 1988, s.129). Eşitlik söylemi kurtulmaktan öte özgürleşmek için sınır ötesi dayanışma ile "evrensel özgür birey" olarak kadını görmeyi istemektedir.

Kandiyoti 8 Mart kutlaması dolayısıyla yaptığı konuşmasında dayanışmaya vurgu yapar; "Bunun başlıca nedeni güçlü bir ataerkilliğin belirtileri olarak yorumlanan kadına karşı şiddetin ve ideolojik baskıların aslında erkek egemen düzenin çürümesine ve çöküşüne işaret ettiğini düşünmemdir. Kendini değişen sosyal koşullara uyduramayan ve kendini yeniden üretmekte zorlanan bir düzen son kertede kaba kuvvete, yasaklara ve ideolojik baskıya başvurabilir. Ama bu uzunda meşruiyetini zedelemekten başka bir işe yaramaz. Nitekim artık bu şiddet ve baskıların sadece bir kadın meselesi değil bir rejim meselesi olduğunu kavrayan kesimler dünyanın her yerinde büyümektedir... Bundan böyle toplumsal cinsiyet politikalarında şimdiye kadar görmeye alışmadığımız hem kadınlar arası dayanışma örnekleri ve hem de erkeklerle kadınları birleştiren yeni koalisyon ve güç birliği örnekleri göreceğiz."[7]

Aydınlanma düşüncesinin liberal/eşitlikçi, reformist feminist eleştiri yaklaşımına kaynaklık eden "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" sloganı, günümüzde, bir çok başka mücadele alanında olduğu gibi, feminist mücadelede de "özgürlük, eşitlik ve dayanışma" kavramlarıyla tartışılmaktadır. "Kardeşlik" imgesi "dayanışma" ile kendini gösterir. Gülnur Acar-Savran makalesinde Jodi Dean'in "dayanışma teorisi" nden söz eder. Dean bu dayanışmaya "düşünümsel dayanışma" (reflective solidarity) demektedir. "Düşünümsel dayanışma"yı bir ilişkide kurulan bir sorumlu yönelimin karşılıklı beklentisi olarak tanımlar (Jodi Dean, 1996, Int.). Dean, dayanışma tanımının içeriğindeki kavramları şöyle açıklar; "karşılıklı beklenti" (mutual expectation) kavramı, "biz"in ("we") farklı kullanımlarını içeriyor. Farklı "ben"lerin (I's) iletişimsel çabalarıyla "biz"in nasıl kurulduğu dayanışma için önemlidir. Buradaki "sorumluluk" (responsibility), bizlerin dışlama/dışlanma/dışarda bırakma için hesap verilebilir olmasını vurgular... Son olarak, ilişkiye yönelim (orientation of relationship) birbirimizin karşılıklı beklentilerini, bu beklentileri kısıtlayıcı bir normlar setine somutlamadan/indirgemeden tanıyabileceğimizi kabul eder (Jodi Dean, 1996, s.29). Dean kendi dayanışma önerisini varsayımlarken, daha önceden tartışılan dayanışmalara yaptığı eleştiriler üzerine kurar. Acar-Savran bu dayanışma önerisinde Dean'in "...geleneksel olarak

7 Deniz Kandiyoti'nin 8 Mart Dünya Kadınlar Günü kapsamında 7 Mart 2015 tarihinde Sabancı Üniversitesi'nde yaptığı "Kadın Hakları Açmazda mı?" başlıklı konuşmasından alınmıştır.

dayanışmanın temeli sayılan, ortak duyguların paylaşılması, ortak çıkarlar, ya da bir ezmeezilme ilişkisinin tarafı olmak gibi boyutları ne gerekli ne de yeterli" görmediğini, ayrıca "paylaşılan bir ortak (sınıfsal ya da toplumsal cinsiyete dayalı) kimliği de" varsaymadığını belirtir (Acar-Savran, 2009, s187). Dean, çatışma ve anlaşmazlıkların kadınları "biz" olarak nasıl bir araya getireceği üzerinde düşünür. Bu nedenle "düşünümsel dayanışmanın öznesi, verili, dondurulmuş ve kendisini "onlar"la çatışma içinde tanımlayan bir "biz" değildir" (Acar-Savran, 2009, s.187). Bu dayanışma, "tartışma ve etkileşim süreci içinde, kapsayarak oluşan bir "biz", iletişimsel olarak kurulan bir kimliktir. Bu, "biz" anlaşmaya ve oydaşmaya dayalı bir evrensele işaret eder. Bu, kendi içindeki farklılıkları bastırıp dışlamadan, söylemsel ve geçici olarak kurulmuş bir evrenseldir." Acar-Savran dayanışma teorisiyle Dean'in amacının "farklılığı, çoğulculuğu, çeşitliliği ve tikel olanı yatsıyan bir evrenselcilik anlayışı geliştirmek" olarak söyler (Acar-Savran, 2009). Düşünümsel dayanışma, bugüne kadar süregiden kadın/feminist dayanışma pratiklerindeki düşünsel farklardan dolayı ayrışan, bölünen, iletişim olanakları kesilen topyekün kadın özgürleşme hareketine, herhangi bir "ben"i (kadını) dayanışmanın içinde hissetmeye çağıran, mücadeleyi genişleten, çoğulcu bir oluşumun kabulünü öngören bir dayanışmadır. Batı, batı dışı, üçüncü dünya, siyah kadınlar, "ben" ve "öteki" kadınlar olarak değil "kadınlar" olarak "biz"i oluşturup evrensel eylemliliği öngören bir dayanışma olarak sunulur. Bu anlamıyla da bugün için feminist hareketi kapsayıcı bir öneri olarak görülebilir, görülmelidir.

Aydınlanma düşüncesi evrensel özgür bireylerin oluşturduğu bir dünya düzeni tahayyül ediyordu. Dayanışma da o zaman, evrensel olmak durumundadır. Suriye'deki kaos durumunda Ezidi kadınlar İŞİD tarfından "meta bedenler" olarak görülüyor ise, bu, sadece eril tahakküm karşısında mağdur olan kadınların bedenleri olamaz. Mağdur edilen topyekün "kadın bedeni"dir. Mücadele de bu nedenle sınırlar ötesi, evrenseldir.

Savaşlarda tecavüz edilen kadın bedenidir. 1990'ların Bosna savaşı, İran-Irak savaşı, bugün Suriye'de olan kaos ortamları eril tahakkümün kendini gösterdiği yerler. Buradaki kadınlar sadece topluluklarının mücadelesine katılmak için değil, aynı zamanda bedenlerini, benliklerini, varlıklarını korumak için militarize olmaktadırlar. Tek taraflı mücadele okuması kadınlar için geçerli değildir. Bu tür savaş, kaos ortamlarında erkeklerden farklı şiddetin, erkek şiddetinin mağdurları olurlar. İŞİD saldırısından kurtulan Menbiç'te peçesini/ kara çarşafını açmış elinde silahla sigarasından derin bir nefes alan kadın resmi, özgürlüğün resmidir.

1960'lı ve 1970'li yıllarda Radikal feministler, Amerika ve Avrupa'daki orta sınıf kadınların karşılaştıkları eril tahakkümün düşünce ve davranışlarının, diğer toplumlardaki kadınları da etkilediği için aynı mücadelenin teorisine ve politik pratiğinin olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle Radikal feminizm, kadınları erkeklerin denetlediği, egemen olduğu bir dünyada evrensel olarak ezilen bir "kızkardeşlik" olarak tanımlıyordu (Ramazanoğlu, 1998, s.32). Günümüzde bu dayanışma ağı "feminist kızkardeşlik ("sisterhood") söylemiyle kendini yeniden örgütleyemez mi? Farklılıklar arasında ittifaklar kurulamaz mı?

Carol Ehrlich, radikal feministlerin "kızkardeşlik güçlüdür" derken, tahakküm ve boyun eğmenin eril kalıplarını sürdüren, kullanan kadınların kızkardeş olamayacaklarını düşündüklerini belirtir (Ehrlich, 1977). "Feminist kızkardeşlik" zamanı, mekanı, sınıfı, etnisitesi, inancı, yaşam tercihleri, yaşı olmayan bir dayanışma olarak görülebilir. Burada asıl olan kadın deneyimlerinde ortaklaşmadır. hooks'un söyledikleri de ilk radikal feministlerin söylemleriyle örtüşmekte ve "kızkardeşliği" sadece eril tahhakküm ve boyun eğme ile sınırlandırmamaktadır: "Şayet kadınlar, baskı altındaki gruplar içinde yer alan başka kadınlar üzerinde tahakküm ve sömürüye olanak tanıyan iktidarlarından vazgeçmeye bireysel bir zeminde istekli olmasalardı, ırk ve sınıfın çizdiği sınırların ötesinde bir "kız kardeşlik" asla mümkün olmazdı. Bu önemli bir noktadır. Kadınlar, diğer kadınlar üzerinde tahakküm kurmak amacıyla ırklarının ve sınıflarının gücünü kullandığı müddetçe, feminist "kız kardeşlik" hiçbir zaman tam anlamıyla gerçekleşemez"di (hooks, 2012, s.29). hooks'un " feminist kızkardeşlik" tanımı, kadınların eril tahakkümü kendi sınıfından, etnik kökeninden, dininden, dilinden vs. farklı olan "öteki" kadınlara uyguladıklarında olanaklı olamayacağına işaret eder. Sınırları genişletilmiş bir kadınlık durumu olan kızkardeşlik bir birliktelik olarak düşünülmezse, kadınların tümüyle dayanışma içinde özgürleşmesinin olanakları da ortadan kalkacaktır.

Kızkardeşlik teklik değil, çoklukla birlik olmayı, aynı hedef için mücadeleyi, politikalar geliştirmeyi, bilinçlenerek dayanışma ağlarını geliştirmeyi içermelidir. hooks'un da belirttiği gibi farklı hedeflerle ayrışma, mücadelede kırılmalara neden olmaktadır (hooks, 2012, s.14) Kendimizle beraber diğer kadınlarla yüzleşme tekrar düşünülmelidir. Kant'ın özgür birey için dediği "aklını kullanma cesareti gösteren" kadınlar olarak olgunlaşma, yetişkinleşme (belki de yetkinleşme) süreci, yüzleşmeleri, farkındalıkları, farklılıklarla birlikteliği tartışmak demektir. "Feminist "kız kardeşlik" kökleri, ataerkil adaletsizliğin bütün biçimleriyle mücadele sorumluluğunu paylaşmakta yatar. Kadınlar arasındaki politik dayanışma, cinsiyetçiliği daima zayıflatır ve ataerkinin devrilmesi için uygun koşulları yaratır" (hooks, 2012, s.29). "Kızkardeşlik" feminist eleştirel düşünceyi genişletecek, cinsiyetçi patriyarkal düzenin tüm alanlarında kadınların maruz kaldığı her türlü "ötekileştirme"ye karşı gelmek için gerekli bir politik feminist duruş olabilir mi? Dean'in önerisindeki "ötekilerle" yüzleşerek "biz" olmayı sağlacak dayanışmanın işleyişi buna dayanmaktadır. Berktay'ın makalesinde dediği gibi; "sorun, eski paradigmaların içinde kalmak değil, çağdaş feminist felsefenin yapmaya çalıştığı gibi, çerçeveyi değiştirebilmektir" (Berktay, 2010, ss.32-33).

"Feminist kız kardeşlik" ağı feminist teorisyenleriyle, STK'larıyla, eyleyicileriyle beraber farklılıkları gözeterek cinsiyetçi zihniyetle mücadele etmek adına yeniden tartışılabilir. Günümüzde iletişim ağlarının aktif olarak kullanıldığını da düşündüğümüzde ulusal bir mücadele olmaktan çıkarak evrensel bir yapıya dönüşmesi olasıdır. Böylesi bir dayanışma, İkinci Dalga Feminist Hareketin "bilinç-yükseltme", "bilinçlenme" pratiğinin genişletilmiş, pratiklerle güncellenmiş "yeniden bilinçlenme süreci"ni içerir. 1990'lar sonrası akademik çalışmalara dönen feminist hareket ve feministlerin, aktivistlerle, her kesimden kadınla bilgi paylaşımını da beraberinde getirecektir. Bu nedenle feminist eleştiri

kuramı, feministler, aktivistler, kadınlar ve hooks'un üzerinde durduğu gibi feminizmin kendileri için de aydınlanma yaratacağını düşünen erkeklerle cinsiyet, sınıf, etnisite farklılığı gözetmeksizin birlikte olmak anlamına gelir. Tarihsellikten kopuk değil, tersine kadın özgürleşme tarihine dönük kazanımları, hataları, eksikleri görerek sadece kurtuluş değil özgürleşme için stratejiler belirlemedir. hooks'un sözüyle bitirelim; "Feminizm herkes içindir" çünkü aklı kullanma olanağı ile özgürleşmek topyekün olmalıdır.

Kaynakça

Acar-Savran Gülnur (2009), *"Feminizmin İkilemleri (Teoride Aşılabilir mi?)"*, Beden Emek Tarih, Kanat Kitap, İstanbul, ss. 169-213.

Beauvoir, Simon de (1993), Kadın "İkinci Cins" Bağımsızlığa Doğru, çev. B. Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul.

Berktay, Fatmagül (2010), *"Felsefenin Kadına Bakışı"*, Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar, der: H. Durudoğan, F. Gökşen, B.E.Oder, D. Yükseker, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 23-33.

Çaha Ömer (1996), Sivil Kadın-Türkiye'de Sivil Toplum Ve Kadın, Vadi Yayınları, Ankara.

Dean Jodi(1996), Solidarity of Strangers: Feminism After Identity Politics, University of California Press.

Donovan Josephine (1997), Feminist Teori, Çev:A.Bora, M.Ağduk Gevrek, F.Sayılan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ehrlich, Carol (1977), *"Socialism, Anarchism and Feminism"*, Research Group One, Baltimore, Usa.

Fraser Nancy (2009), *"Feminism, Capitalism and the Cunning of History"*, New Left Review 56, Mart-Nisan 2009, ss. 97-117.

Goldman Emma (1988), *"Kadının Kurtuluşunun Trajedisi"*, çev. M. Ahıska, Defter, sayı 4, nisan mayıs, ss128-134.

Hampson Norman (1991), Aydınlanma Çağı, çev. J. Parla, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.

hooks, bell (2012), Feminizm Herkes İçindir/ Tutkulu Politika, BGDT Yayınları, İstanbul.

Kadıoğlu, Ayşe (2008), *"Aydınlanma, Vatandaşlık ve Kadın: Türkiye Örneği"*, Aydınlanma, Türkiye ve Vatandaşlık, der. Fuat Keyman,Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul.

Kant, Immanuel (1960), Ebedî Barış *Üzerine* Felsefî Bir Deneme [Zum Ewigen Frieden, Ein Philosophishcer Entwurf, 1795], *çev.* Dr. Y.Abadan, S. L. Meray., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Profesörlerinden, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, No: 113-95., Dış Münasebetler Enstitüsü Yayınları, No: 14. Ankara.

Kant, Immanuel (2000), " *"Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt"*, çev. Nejat Bozkurt, Toplumbilim, sayı 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.17-21.

Kayhan Aslı (2000), *"Aydınlanma ve Jean-Jacques Rousseau"*, Toplumbilim, sayı 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.57-68.

Kovanlıkaya Aliye (2007), *"Kant'ta Cinsiyet Farklılığı"*, Cinsiyetli Olmak Sosyal Bilimlere Feminist Bakışlar, Der. Zeynep Direk, YKY, İstanbul, ss.9-24
Lloyd Genevieve (1996), Erkek Akıl- Batı Felsefesinde "Erkek" ve "Kadın", Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
Mendelsshon Moses (2000), " *"Aydınlanma Nedir?" Sorusu Üzerine*", çev:A.Irgat, Toplumbilim, sayı 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.13-15.
Mies Maria (2011), Dünya Ölçeğinde Ataerki ve Birikim Uluslararası İşbölümünde Kadınlar, çev. Y.Temurtürkan , Dipnot Yayınları, Ankara.
Mill John Stuart (1987), Kadınların Köleleştirilişi, Çev: Ş. Tekeli, Afa Yayıncılık, İstanbul.
Mitchell Juliet (1985), Kadınlık Durumu, çev. G. İnal, G. Savran, Ş.Tekeli, F.Tunç, Ş.Torun, Y.Zihnioğlu, Kadın Çevresi Yayınları, İstanbul.
Pateman Carole (1988), The Sexual Contract , Stanford University Press, Stanford, California.
Ramazanoğlu Caroline (1998), Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri, çev. M.Bayatlı, Pencere Yayınları, İstanbul.
Rosenthal Naomi Braun (2009), *"Bilinç Yükseltme: Devrimden yeniden değerlendirmeye"*, Çev. D.Saltukoğlu, State University of New York College at Old Westbury, http://sosyalistfeministkolektif.org/feminist-kutuphane/15-bilinc-yukseltme-devrimden-yeniden-degerlendirmeye, erişim tarihi : 26.08.2016. Rousseau Jean Jacques (1971), Emile ou De l'Education, Livre Cinquième, ŒUVRES COMPLETES III içinde, Aux Editions Du Seuil, Paris.
Rousseau Jean Jacques (1995), İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri *Üzerine* Konuşma, Çev. Rasih Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul.
Rousseau Jean Jacques (2006), Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
Sautet Marc (1998), Kadınların Özgürleşmesi Üzerine, çev. Selcan Serdaroğlu, Telos yayınları, İstanbul.
Tekeli Şirin (1998), *"Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme"*, 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, ed. A.Berktay Hacımirzaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, ss. 337-346.
Timuçin Afşar (2000), *"Aydınlanma Düşüncesi"*, Toplumbilim, sayı 11, Bağlam Yayınları, İstanbul, ss.51-56.
Wollstonecraft Mary (2007), Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Aydınlanmalar ve demokrasiler: siyasal faydacılığın eleştirisi

Ahu Tunçel

İster tarihsel isterse kavramsal düzeyde olsun Aydınlanma üzerine yapılan herhangi bir incelemenin monolitik bir yapıya işaret etmesi beklenemez. Diğer bir deyişle Aydınlanma değil, aydınlanmalardan söz etmek gerekir. Bu çalışmada söz konusu aydınlanmalardan ikisine, Alman Aydınlanması ve İngiliz Aydınlanmasına odaklanılacaktır. Bu iki aydınlanma görüşü, öncelikle aklın kullanım biçimlerine göre ayırt edilecektir. Gerek epistemolojik gerekse ahlak öğretileri düzeyinde Alman Aydınlanmasının nesnel aklı öne çıkartan yaklaşımının karşısına İngiliz Aydınlanmasının aklın öznel kullanımına ilişkin vurgusu, karşılaştırmanın ana eksenini oluşturacaktır. Bu noktada belki de vurgulanması gereken en temel unsur, aklın daima iki kullanımının aslında bir arada bulunuşudur. Dolayısıyla burada öne çıkartılan ayrım, yapay bir ayrım olmakla birlikte, vurgu farklarının yol açtığı toplumsal ve siyasal sonuçlara dikkat çekebilmek amacıyla indirgemeciliğin tüm olumsuz sonuçları dikkate alınarak yapılmıştır.

Alman Aydınlanma geleneğinin kuşkusuz en önemli temsilcisi Immanuel Kant ünlü "Aydınlanma Nedir?" makalesinin başlangıç kısmında, aklın iki kullanım biçimini ayırt eder: "aklın özel kullanımı" ve "aklın kamusal kullanımı". Aklın özel kullanımı, Kant'a göre, "*(...) kişinin, kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesi*"dir (Kant, 1984: 216). Bu açıdan aklın özel kullanılması, amaçların sorgusunun bulunmadığı bir noktada, görevi yerine getirecek uygun araçların seçimi üzerine odaklanan "*(...) sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelme yeteneği*", kısaca "*düşünme aygıtının soyut işleyişi*" (Horkheimer, 1994: 55) olarak tanımlanabilir. Diğer bir deyişle aklın özel kullanımı, verili amaçlara uygun araçları seçme yeteneğiyken, bu türden bir kullanımda akıl, her türden araç üzerine düşünme yetisi olarak anlam kazanır. Dolayısıyla aklın özel kullanımıyla tüm akıllar için geçerli bir ilke oluşturulamayacağı da açıktır.

Aklın özel kullanımının araçlar üzerine odaklanmasına karşın, Kant, aklın kamusal kullanımında, akla tüm akıllar için geçerli olabilecek nesnel bir ilkeye göre eylemde bulunma ödevi yükler. Söz konusu ilkeleri aklın özel kullanımında bulamayan Kant, teorik felsefesinde, özellikle de *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, akla kendisini tanıma ödevini yükleyerek, aklın hangi durumlarda spekülatif olan ya da öznel olanın dışında bir geçerlilik iddiasına sahip yargılar oluşturabileceğine ilişkin bir sorgu başlatır. Bu sorguda Kant'ın amacı, aklın özel kullanımı sonucunda beliren çeşitliliğe bir düzen getirecek olan bütünselliğe, kişinin akılsal yargılarını meşrulaştıracak, denetleyecek bir zemine ulaşmaktır. Bu zemin Kant'a göre "aklın mahkemesi"dir (Kant, 1999a: 102). Diğer bir deyişle Kant, *"(...) aklın çıkarımlarının çokluğu ve çeşitliliği karşısında oluşabilecek bir anarşi durumuna karşı bütün akılsal iddialarımızı kendisine başvurarak sınayabileceğimiz 'aklın mahkemesi' kavramını, bütün bu çokluk ve çeşitlilikten birliğe ve genelliğe ulaşmanın bir imkânı olarak konumlandırmıştır"* (Duva, 2013: 311). O halde insanı spekülasyonlar dışında kalarak tüm insanlar için geçerli yargıları bulma konusunda yönlendiren yine aklın kendisidir.

Tüm insanların yargıda bulunmalarında izleyecekleri geçerli olan ilkeleri bulmak için teorik alanda başlattığı çabasını pratik alana taşıyarak, insanın eylemlerinin nesnel ölçütünü bulmaya yönelen Kant, bu ölçütü bilgiyi de dâhil ettiği öznelerarasılıkta bulur. Öznelerarasılık, tüm kişisel istek, çıkar ya da hedeflerden bağımsız olarak herbir öznenin otonom kalabilmesinin koşulunu sağlayan türde bir kamusal alanın kurucu niteliğidir. Ancak bu öznelerin otonom kalabilmelerinin ön koşulu, tüm diğer öznelerin de aynı otonom kalabilme koşullarını kabul etmeleriyle ilişkili olarak oluşur. Böylece kurulan kamusal alan bir yandan öznelerin otonom ya da bağımsız birer varlık olarak kendi başlarına varoldukları bir alandır; öte yandan böylesi bir kamusal alanda her bir özne, kendisi için istediği bu otonomluğu, aklın mahkemesindeki sorgu gereğince, diğer özneler için de aynen istemek zorundadır. Bu durumda Kant'ın kamusal alan tasarımında öznenin eylemlerini otonom kılan ilke, herkesin aynı ilkeye boyun eğmesini gerektiren bir nesnel ilke haline gelmesiyle olanak kazanır. Artık söz konusu ilke tüm öznelerin eylemlerini sınaması için nesnel bir ölçüt oluşturur. Sonuçta, Kant'ın tasarımladığı kamusal alan da bütün öznel isteklerden, diğer bir deyişle değer yargılarından bağımsız ve bu yolla herkes için geçerli kılınacak bir değer alanı olarak nesnel aklın hükmündeki bir kamusal alandır. Bu türden bir kamusal alan, öznelerarasılığın zeminidir.

Öznelerarasılığın taşıyıcısı olan kamusal alanın öndayanaklarını Kant, aklın otonom kullanılmasının pratik alandaki ifadesi olan *kategorik imperatif*te bulur. Aklı, her türden dışsal istemeden bağımsız olarak kullanma anlamındaki bu ilke, her öznenin aklını otonom biçimde kullandığında diğer öznelerle uzlaşacağı ideal kamusal yasadır. Bunun anlamı her öznenin kendi özel deneyim dünyasında edindiği eğilimlerini bir kenara bırakarak, aklını otonom kullandığında, diğer bireylerle ilişkisini düzenleyen ve kamusal alanın da otonom bireylerden kurulmasına imkân veren bazı yasalara ulaşacağıdır. Kant'ın bu yasaları şöyle formüle eder:

-*"öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin."* (Kant, 1999b: 35)

-*"Yaratılmış dünyada herşeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır"* (Kant, 1999b: 96)

-"Amaçlar düzeninde insanın (ve onunla birlikte her akıl sahibi varlığın) kendi başına amaç olduğu (...) kendiliğinden ortaya çıkar (...) (...) bu ahlak yasası, özgür isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerine temellenir, bu isteme (...) kendi genel yasalarına göre aynı zamanda zorunlulukla uyabilmelidir" (Kant, 1999b: 151).

Kant'ın kategorik imperatifleri formel, yani içeriksiz olarak saptanmıştır. Kategorik imperatifin içeriksizliği, aynı zamanda aklı her türden empirik içerikten arındırarak, ideal bir kamusallığın da koşulunu oluşturmak adına önemlidir. Böylece Kant "Aydınlanma Nedir?" makalesinde "*(...) kitlenin önünde apaçık olarak kullanma*" (Kant, 1984: 215) ifadesiyle özetlediği aklın kamusal kullanımının önkoşulunu, tüm öznelerin akıllarını özerk kullanışlarının garantisini oluşturan, içeriksiz kategorik imperatiflerde bulur.

Nitekim aklın özel kullanımının sorgusuz sualsiz göreve boyun eğişinin karşısında aklın kamusal kullanımı, her türden değer yargısını bir kenara bırakan eleştiri gücünü gerektirir. Buradaki eleştiri, kişinin hem kendisini hem de toplumunun değerlerini spekülatif olandan ayırt etmesine olanak tanıyan özgürleşme sürecidir. Böylece Kant'ın aklın herkesin hizmetine verilmesi olarak gördüğü şey, aynı zamanda değer yargılarından bağımsız bir eleştiri gücünün, değer yargılarına mesafe kazanarak onları eleştirebilmesidir, diğer bir deyişle bu kişinin aklını özgürce kullanmasıdır.

Kant'ın etik sorgusu siyasi bağlamda nesnel yasalarla sınırlı bir halk egemenliğini yansıtır. Kamusal alanda geçerli olan bu nesnel yasalar, aynı zamanda pratik anlamdaki tüm öznelerin eylemlerini denetlemelerinin ilkeleridir. Sonuçta Kant'ın kamusal alanı, *"aşkın bilincin akledilirebilir birliğine, bütün ampirik bilinçlerin kamusal alanda gerçekleşen mutabakatı"*na işaret eder (Habermas, 2000: 209). Yani bu noktada halk iktidarı, tek tek öznelerde varolan, ancak aklın büsbütün tek bir özne tarafından kullanımı sonucunda belirmeyen, daha doğrusu varlık düzenine uyan yasaların iktidarını bildirir. Bu açıdan söz konusu yasalar, özne tarafından akledilebilir olan ancak özne tarafından belirlenmemiş nesnel yasalardır. Bunun anlamı, bir insanın eylemlerinin akla uygunluk derecesini belirleyenin, eylemlerini aynı ilkeye göre belirleyen bütünlükle uyumlu oluşudur.

Alman Aydınlanmasının en büyük düşünürü Kant tarafından ileri sürülen bu nesnel akıl kuramı, aslında Platon'dan bu yana süren tüm idealist geleneklerde de kendisini gösterir. Platon *Devlet*'te yalnızca nesnel akla uygun yaşayanların başarılı ve mutlu olabileceğini ileri sürerken, bu nesnelliğin ölçüsünü *ideal*arda bulur. İdealar, her şeyin ölçüsünü oluştururlarken, her bir kişinin eylemine de sınır ve ölçü getirirler. Nitekim Sofistlerin bilginin olanağını ortadan kaldırırken, bilgi ve erdemli eylem arasındaki sınırı da ortadan kaldırmaları, Platon'un Sofistlerle mücadelesinin ana temasını oluşturur. Platon ve onu takip eden rasyonalist düşünürlere göre bireyin akla uygun yaşamı, akıl yoluyla bulunan, ancak kendisi akıldan türemeyen akılsal bir ölçüye göre yaşamasıdır. Söz konusu

akılsallık, kişilerin eylemlerini düzenlemelerinin ve eylemin doğruluğunu denetlemelerinin bir ölçütünü vererek, bireyin bireyle ve doğayla ilişkisini düzenler.

Ancak bugün söz konusu ölçü ya da nesnellik ilkesi büyük ölçüde unutulmuştur ve Max Horkheimer'ın saptamasıyla "*aklın bugünkü bunalımının temelinde*", "*düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır*" (Horkheimer, 1994: 58). Söz konusu reddediş, özellikle 20. yüzyılın ortalarından bu yana geçen süreçte modernizme yönelik etkili eleştirilerin sonucu gündeme gelmiş olsa da, kaynaklarını İngiliz Aydınlanmasında bulur.

Öncülük görevini John Locke'a yükleyebileceğimiz İngiliz Aydınlanması, bilgiyi salt deneyimlerin bir sonucu olarak değerlendirerek, bireyin deneyimine bağlı kılar. İnsanın *tabula rasa* olarak dünyaya geliyor oluşu, bilginin kaynağını deney kılarken, bilgiyi denetleyebileceğimiz nesnel bir zemininin de altını oyar. Her ne kadar siyaset felsefesinde, deneyim öncesine "doğal düzen" ya da "tanrısal yasalar"ı yerleştirerek epistemolojik görüşlerinden sapma göstermiş olsa da, Locke'un özellikle bilginin kaynağı konusunda başlattığı tartışma, ileride özellikle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill eserlerinde yankısını bularak siyasal düşünceler tarihinin en etkin değişkenlerinden biri haline gelecek faydacı felsefenin yolunu aydınlatacak ve bilgi, nesnellik temelinden giderek uzaklaşacaktır. Ancak yine de bu yolda Locke'tan çok daha etkili olan isim kuşkusuz David Hume'dur.

Hume empirizmi, sadece bilginin kaynağını aydınlatmada değil, aynı zamanda bilginin sınırlarını çizmede de deneyime başvurup, bunun mantıksal sonuçlarını sonuna kadar götürerek Locke'tan çok daha tutarlı bir felsefe geliştirir. Hume'a göre tüm zihin içerikleri, düşünceler, duyu izlenimlerinden türerler ve hiçbir konuda *a priori* akıl yürütülemez. "*Olgudan değerin türetilemeyeceğini*" ileri süren Hume'a göre, insan deneyimini aşan konularda verilen her türden yargı açıkça anlamdan yoksundur (bkz. Hume, 1997). Bu açıdan değer yargıları, akıldan çok arzu ve tutkuların bir sonucudur. Kendisine kadar gelen ahlaki öğretileri kendilerini "*tutkunun körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı*" (Hume, 1997: 364) üzerine konumlanarak yanılgıya düştükleri gerekçesiyle eleştiren Hume'a göre, akıl tek başına "*(...) hiçbir zaman herhangi bir eylem*" üretemez ya da istenç doğuramaz; bu nedenle de akıl "*(...) tutkuların kölesidir ve yalnızca öyle olması gerekir, hiçbir zaman onlara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev ileri sürülemez*" (Hume, 1997: 365).

Hume'un eylemin nedeni olarak belirlediği tutku, ileride Jeremy Bentham tarafından eylemin değerinin ölçütü haline getirilir ve yalnızca tutkuları, hazları, çıkarları gerçekleştirmeye yönelik eylemler faydalı bulunur (Bentham, 1948: 126). Bilginin nesnelliğinin kalmadığı, eylemlere yön verenin yalnızca tutkular olduğu böylesi bir dünya, kendi başına bir "iyi" ya da "erdem", dolayısıyla da tüm insanlar için geçerli olabilecek "akla uygun" bir eylem yok olurken, tüm kavramlar, "idea"sı olmayan salt "biçim"lere dönüşürler. Aklın biçimselleşmesinin en tehditkâr sonucu "*adalet, eşitlik, mutluluk, erdem*" gibi kavramların düşünsel kökenlerinden kopmasıdır. Tüm bu değerler hâlâ birer amaç oluşunu korusa bile "*(...) onları değerlendirecek ve nesnel bir gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık*" (Horkheimer, 1994: 69). Toplum ve siyaset felsefeleri açısından en büyük kriz de tam bu noktadan itibaren başlar. Sonuçta "*en temel ahlaksal değerlerin öznel olduğu*" düşüncesinin egemenliği, *doğru*luğun yerini *fayda*ya bırakmasına neden olurken,

aklın özgür kullanımını içersin ya da içermesin her türden inancı, eğilimi, düşünceyi ya da arzuyu da kutsama eğilimi gösterir.

İki aydınlanma görüşünün pratiğe ilişkin belki de en belirgin ayrım noktası, dine karşı tutumlarında ortaya çıkar. Alman Aydınlanmasının ortaya koyduğu nesnel akılcılık, gelenek ya da dinin yerine felsefi düşünceyi ve kavrayışı geçirmeye yönelir ki, bu da Kant'ın özellikle üzerinde durduğu eleştirelliğin inanca üstünlüğünün bir sonucudur. Oysa faydaya dayalı öznel akılcılık, açıkça dine karşı eleştirel bir tutum benimseme girişiminde bulunmaz; çünkü varolan faydalı olduğu için vardır. Nitekim bu türden bir akıl yürütmenin en açık ifadelerinden biri yine Hume'da bulunabilir. Hume varolanın faydalı, faydalı olanınsa varolan olduğunu ileri sürerken, toplumda varolan tüm kurumsallaşmaların işlevsel oldukları için varolduklarını iddia eder. Hume'un felsefesinde fayda, artık toplumsal alana *eleştiri* sonucunda düzen verecek bir ilke değil, aksine varolan toplumsal düzeni koruyacak bir ilke haline gelmiştir (Sunar, 1979: 76). Böylece faydacılıkla muhafazakârlık arasındaki ilişki de kurulmuş olur ki, günümüz açısından bakıldığında liberal ve muhafazakâr sözcüklerinin nasıl bir arada kullanılabildiğinin en açık kanıtıdır.

Ancak yine de belirtmek gerekir ki, faydacı görüşlerin onayından geçen din, artık Ortaçağın tüm dünyaya nesnellik ölçütü verme amacını ve iddiasını taşıyan dini eğiliminden farklı olarak, dünyayı yorumlamanın sıradan yollarından biri haline gelen hadım edilmiş bir anlayıştır. Seçim yapmaya ilişkin tüm bilgi bireysel deneyimlerden çıktığı için, öznelci akılcılığın yeni parolası *hoşgörü*dür. Her bir birey kendisine faydalı olanı seçmektedir ve bu durumda çatışan faydalar karşısında hoşgörü göstermek en yüce değer halini alır.

İşte İngiliz Aydınlanmasından doğan bilgi anlayışının toplumsal yansımaları, liberalizmin faydacı değişkeninin[1] de kaynağını oluşturur. Fayda ilkesine dayanan bu türden öznelci akılcılığın öne çıkışıyla, akıl özerk alanını giderek yitirir ve fayda sağlayan araçlar üzerine düşünen hesapçı bir akla dönüşür. Bu hesapçılık iki farklı biçimde kendisini gösterir. İlki bütünüyle değerden arınmış bir dünyayı ölçüp biçen pozitivist biçim, diğeri ise faydalı olanı yani toplumun onayladıklarını elde etmeyi vaaz eden pragmatik biçim. "*Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağlantısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir*" (Horkheimer, 1994: 67).

Aklın öznel ya da araçsal kullanımının artışının siyasal açıdan en önemli sonucu, siyasal eylemlerin yapılışında artık aklın onayına gerek kalmayışıdır. Bu açıdan adalet, özgürlük gibi konular, aklın özne kullanımında içerikten yoksun birer kavrama dönüşürler. Bu türden içeriklerini yitiren kavramların, günümüz dünyasındaki tek değeri, giderek her türden tarihsel ve toplumsal ilişkinin onaylanması noktasında belirir; bir yaşamın diğerinden daha iyi olduğuna dair herhangi bir yargıda bulunmanın koşulu olan ilkeler ise artık yok olmuşlardır. İlkelerin olmadığı bir dünyada mutluluğun, hazların ya da faydanın niceliksel toplamından öte bir tanıma sahip olamayacağı faydacı ahlakın güçlü sesi Jeremy

1 Liberalizmi, faydacı liberalizm olarak özellikle belirtmemin nedeni, Locke anlayışında olduğu gibi bir siyasal liberalizmden ayırt etmektir.

Bentham tarafından açıkça dile getirilir (Heineman, 1990: 344). Böylece modern siyasetin evrildiği yöndeki hedefi çok sayıdaki insanın mutluluğunu ya da faydasını sağlamak iken, bu mutluluk bireyin sadece kendi deneyimine bağlı olarak beliren "iyi" yaşam anlayışlarında belirir (Mill, 1978: 64); iyi yaşamın haz ya da kişisel faydayla özdeşleştirildiği bir siyasetin anlayışının hüküm sürdüğü dünyada ise aklın ortak yaşamı kurucu gücüne ihtiyaç kalmayacağı açıktır.

Toplumsal gerçekliği yöneten hiçbir çağda büsbütün akıl olmamıştır elbette; ancak varılan noktada "(...) aklın her türden özgün eğilim ve tercihten arındırılması, artık onun insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma eğilimine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır. Akıl, bu görevini, dünyamızı fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarlara devretmiştir" (Horkheimer, 1994: 59). Bu eğilim özellikle günümüzün postmodern dünyasında yer bulmuş ve giderek demokrasinin tanımı haline gelmiştir. Çağımızın demokrasi anlayışı, Alain Badio'nun saptamasıyla "doxa"lar demokrasisidir (Badio, 2013). Hiçbir ilkenin kalmadığı dünyada bireylerin diğerleriyle bağlantıları kesilmiş ve bireyler kendi çıkarı dışında hiçbir ideali olmayan atomik varlıklara dönüşmüşlerdir. Alain Badio liberal demokrasileri eleştirdiği bir yazısında, Platon'un *Devlet* eserinin sekizinci kitabından yaptığı hiper çeviride günümüz demokratının değerler karmaşasını şöyle resmeder:

> "Demokrat insan yalnız şimdi'de yaşar, yalnız gelip geçen arzuyu yasa sayar. Bugün kendisine dörtbaşı mamur bir ziyafet çeker, ertesi gün Buddha misali çilekeş oruçtan, duru sudan ve sürdürülebilir kalkınmadan başka bir şeyi olmaz. Pazartesi, yerinden kıpırdamayan bir bisikletin üstünde saatlerce pedal çevirerek formuna kavuşur, Salı sabahtan akşama kadar uyur, ardından sigarasını tüttürerek tıkınır. Çarşamba, felsefe okuyacağını duyurur, ama sonunda hiçbir şey yapmamakta karar kılar. Perşembe öğle yemeğinde politika konusunda galeyana gelir, komşusunun görüşü hakkında esip gürler, mangalda kül bırakmaz ve aynı öfke seliyle tüketim toplumu ve gösteri toplumunu yerin dibine batırır. Akşam sinemaya gidip ortaçağ üzerine vurdulu kırdılı boktan bir film izler. Eve dönüp esaret altındaki halkların kurtuluş mücadelesine katılacağını hayal ederek uykusuna dalar. Ertesi gün akşamdan kalma bir halde işe gider ve komşu büronun sekreterini baştan çıkarmak için boş yere uğraşır durur. Ahdetmiştir, ticarete atılacaktır! Gayrimenkullerin rantı kendisine kalacaktır! Ama gene hafta sonu gelmiştir, kriz gelip çatmıştır, neyse hepsinin icabına gelecek hafta bakılacaktır. Alın size ne hayat! Ne düzen, ne fikir, ama yine de hoş, mutlu, özellikle de, anlamsız olduğu kadar özgür diyebiliriz. Özgürlüğün bedelini anlamsızlıkla ödemek, pek de pahalı sayılmaz hani" (Badiou, 2010, s. 21).

Kayıtsız kalma konusunda bireylere tanınan özgürlük, büsbütün görünüşte bir özgürlüktür. Çünkü özgürlüğün bedeli anlamsızlıkla, anlamsızlığın bedeli ise gelenek, dogma, inanç ya da her türden sorgunun yokluğunda düşünme tembellerini konformizme davet eden otoriter yapılarla ödenir. Üstelik bu otoriter yapılar, kendilerini eleştirebilecek ilkelerin yokluğunda, açıkça bir değer sayılır.

Her türden doxa'nın değerli bulunduğu günümüz demokrasisi, aslında yüzyıllar önce Platon tarafından açıkça eleştirilmiştir. Platon demokrasiyi hem iyi hem de kötü yönetimlerin arasında anar: Yasalı demokrasi-yasasız demokrasi (Platon, 1992: 55b-569c). Demokrasi en basit biçimiyle "halkın kendi kendisini yönetmesi" ya da "halk egemenliği" olarak tanımlansa da, Platon açısından bu yönetimi iyi ya da kötü yapanın halkın katılımında gizli olmadığı görülebilir. Halkın yönetimini iyi ya da kötü kılacak olan şey "yasa"; diğer bir deyişle "idea"nın kendisidir (Tunçel, 2010: 18, 4. dipnot). Aristoteles, Platon'un çelişik ifadesine açıklık getirerek, Platon'un "yasalı demokrasi" olarak adlandırdığı yönetim biçimine *politeia* der (Aristoteles, 2004). *Politeia* her ne kadar özel bir terim olsa da, bugün kendisine Aristoteles'in görüşlerini öncü edinenler (bkz. H. Arendt, 2000) ona *cumhuriyet* demeyi uygun bulurlar. Böylece cumhuriyet ve demokrasi arasındaki sınır, halk egemenliğiyle değil, varlık düzenine uygun ortak iyi olarak yasanın varlığıyla çizilir (konuyla ilgili bkz. R. Debray, 1998). Nitekim Kant'ın cumhuriyetçi görüşlerinin temelini oluşturan etik anlayışı, tam da bu türden nesnel yasalılığın bir ifadesi olarak okunabilir.
Ortak iyi olarak nesnel bir yasanın ya da nesnel bir iyinin olmadığı bir yönetim, tıpkı bugün içinde yaşadığımız dünya gibi her türden öznel "iyi"yi içine alacak bir yönetime dönüşür. Öznel iyilerin hiçbir yasaya tabi olmaksızın kabul edildiği bir dünyada ise, yasayı saptayacak olan açıktır ki çoğunluktur. Yasayı saptamada herhangi bir nesnel ilke ya da değere bağlı olmayan insanların kararına güvenme, eninde sonunda "çoğunluğun tiranlığı"na dönüşecektir.

Öte yandan "çoğunluk" düşüncesi modern tüm siyasi anlayışlarda bulunur. Modern dünyada demokrat olmaktan başka şansı olmayan cumhuriyetler de çoğunluk ilkesine uymakla yükümlüdür. Ancak burada çoğunluk, her insanda aynı değerin sadece insan olduğu için türetilebileceğini öne süren bir ahlaki iddiaya dayanır. Bu açıdan cumhuriyet, ahlaki olanı, anayasallık temeline siyasi-hukuksal bir rasyonaliteye dönüştürürken, faydacı demokrasilerde bu temel ekonomik-yönetimsel bir rasyonalitedir. Böylece nesnellik temeline sahip çıkılmadığında, çoğu kereler seçimle ekonomik-yönetimsel açılardan görevlendirilen hükümetler, kendilerini halk egemenliğinin taşıyıcısı olarak anayasa yapmaya muktedir olarak da değerlendirebilirler (Tunçel, 2014: 13).

Bu noktada halk egemenliğinin ya da demokrasinin, keyfi hale dönüşmediği yalnızca iki seçeneğimiz bulunmaktadır: ya –olanağı son derece şüpheli olan- çoğunluğun tümünün aydınlanmış olması ya da hepimizin birlikte yaşayabilmek için kucaklayan bir nesnellik anlayışının ürünü olan yasaları kişisel çıkarların önüne koyacak 21. yüzyılın yeni ideali olarak yeni bir aydınlanma.

Kaynaklar

Aristoteles, *Politika,* (çev.) M. Tunçay, İstanbul: Remzi.
Arendt, Hannah (2000). *İnsanlık Durumu,* (çev.) B.S. Şener, İstanbul: İletişim.
Badio, Alain (2010). "Demokrasi Bayrağı", *Demokrasi Ne Alemde?,* (ed.) E. Hazan, (çev.) M. Beşikçi, İstanbul: Metis, ss. 15-23.

Badio, Alain (2013). *Yeni Bir Siyaset İçin Felsefe,* (çev.) B. Özkul ve E. Ünal, İstanbul: Encore.
Bentham, Jeremy (1948). *A Fragment on Government and an Introduction to Principles on Morals and Legislation,* (der.) W. Harison, London: Basil Blackwell.
Debray, Regis. "Cumhuriyetçi misiniz? Demokrat mı?", *Zaman Gazetesi,* 01-04.11.1998.
Duva, Özlem (2013). "Immanuel Kant", *Siyaset Felsefesi Tarihi –Platon'dan Zizek'e,* (ed.) A. Tunçel ve K. Gülenç, Ankara: Doğu-Batı.
Habermas, Jürgen (2000). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü,* (çev.) T. Bora ve M. Sancar, İstanbul: İletişim.
Heinemann, Fritz (1990). "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri,* (der.) D. Özlem, İstanbul: İnkılap.
Horkheimer, Max (1994). *Akıl Tutulması,* (çev.) O. Koçak, İstanbul: Metis.
Hume, David (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme,* (çev.) A. Yardımlı, İstanbul: Idea.
Kant, Immanuel (1984). " 'Aydınlanma Nedir? Sorusuna Bir Yanıt", *Seçilmiş Yazılar* içinde, (çev.) N. Bozkurt, İstanbul: Remzi.
Kant, Immanuel (1999a). *Critique of Pure Reason,* (çev.) P. Guyer ve A. Wood, Cambridge: Cambridge University Press.
Kant, Immanuel (1999b). *Pratik Aklın Eleştirisi,* (çev.) İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
Mill, John Stuart (1978). *On Liberty,* (der.) E. Rapaport, Cambridge: Hackett Publishing Com.
Platon (1992). *Devlet,* (çev.) S. Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz, İstanbul: Remzi.
Sunar, İlkay (1979). *Düşün ve Toplum,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Tunçel, Ahu (2014). "Demokrasi Krizi ve Muhalefetin Olanağı", *Siyaset Bilimi Araştırmaları –Teori ve Türkiye Uygulamaları,* (ed.) H.A. Demirci, İ. Parlak ve N. Değirmenci, Ankara: Seçkin, ss. 11-28.
Tunçel, Ahu (2010). *Bir Siyaset Felsefesi: Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Pragmatist aydınlanma (ve onun problematik semantiği)

Robert B. Brandom

BIR İKİNCİ AYDINLANMA

Klasik Amerikan pragmatizmi, teorik olarak türetilmiş, pratik ve politik olarak sonuçsuz, rüştünü ispat edememiş dar görüşlü felsefi bir hareket olarak görülebilir. Aşağı yukarı Russell ve Heidegger'inkine (oldukça farklı iki felsefi kültür adına konuşan Mandarinlerinkine) yakın olan bu bakış açısıyla pragmatizm, on dokuzuncu yüzyılın son kısmındaki ilk fasıl İngiliz yararcılığının Amerika'da yankı bulan sesidir. Yankılanan bu şey, her şeyi kar ve zarar mukayesesinin merceğinde indirgeyici bir yolla gören incelik yoksunu bir esnafın hassasiyetidir. Bentham ve Mill, blöfçü burjuvazinin rekabetçi egoizminin muhasebe alışkanlıklarında eylemin sebebini şekillendirmeye çalışanlar için bir cevap olan 'Benim bundan ne faydam var?' sorusuna ahlâki, politik ve sosyal teori açısından seküler bir temel aramışlardı. Sonrasında James ve Dewey, pratik aklın bu yaklaşımını benimseyerek ve onu epistemoloji, semantik ve zihin felsefesinin teorik alanlarına genişleterek boy gösterdiler. Rasyonalite genellikle araçsal zekâ: bir kimsenin istediğini elde etmesi için genelleştirilmiş bir kapasite gibi görünür. Bu noktadan hareketle, doğru işe yarayandır; bilgi kullanışlı olanın bir türüdür; zihin ve dil araçtırlar. Şekillendirilmemiş sağduyunun içgüdüsel materyalizmi ve anti-entelektüelizmi bir felsefi teori formunda işlenmiş bir anlatımla ifade edilir.
Ahlâkı araçsal akıl üzerine kurmanın yararcı projesi, kötü şöhretiyle, hem pratikte hem de prensipte ciddi itirazlara konu olmuştur. Fakat bu haklı bir şekilde, sosyal bilimlerde baskın bir kavramsal çerçeve olarak ortaya çıkmak için (daha iyisi ya da daha kötüsü için) yalnızca modern karar teorisinin ve oyun teorisinin güçlü matematiksel araçlarının gelişimini gerektiren, çağdaş rasyonel seçim teorisinin öncülü olarak görülür. Teorik alana

araçsalcılığın pragmatist uzantılarının müteakip etkisine dair benzer bir şey söylenebilir. Amerikan felsefesinde, Dewey'in altın çağı hızla yerini Carnap'ın altın çağına bıraktı ve Carnap'ın mantıksal deneyciliğini doğuran analitik felsefe onun yerini aldı ve büyük ölçüde öncellerini ortadan kaldırdı. Pragmatizmin bazı önde gelen çağdaş varisleri ve savunucuları olmasına rağmen -en dikkat çekenler, muhtemelen Richard Rorty ve Hilary Putnam'dır- pragmatizmi, kendi düşüncelerinde bir merkezi etki olarak referans gösteren, doğruluk, anlam, bilgi gibi merkezi konularda çalışan çok fazla çağdaş Amerikan filozofu yoktur.
Ancak klasik Amerikan pragmatizmi, aynı zamanda dünyanın tarihsel öneme sahip bir hareketi -bir ikinci Aydınlanmanın mücadele inancının ilanı, başlangıcı ve ilk formülasyonu olarak başka şekillerde de görülebilir. Aydınlanmacı selefleri gibi Pragmatistler için de akıl insan hayatındaki egemen güçtür. Ve daha öncekiler için olduğu gibi daha sonraki felsefeler için de akıl, kapasite bakımından doğa bilimlerinin kendine özgü kavrayış formlarınca öngörülen modelde anlaşılır olmalıdır. Fakat pragmatistlerin kendi ipuçlarını edindikleri geç dönem on dokuzuncu yüzyıl bilimleri, onların canlandırdıkları ilk aydınlanmadan oldukça farklıydı. Onların çevrelerinin bir tür kavrayışını takip eden ve geliştiren rasyonel yaratıkların ortaya koyduğu bu felsefi resim de buna göre farklı oldu.

Anlama ve *açıklama* koordine kavramlardır. Açıklama bir tür *dile getirmedir*: bir şeyin anlaşılabilir olduğunu ifade eden iddialarda bulunmaktır. Bu esasen diskürsif araçlarla anlamayı vücuda getirmenin bir yoludur. Kuşkusuz bu sonuca ulaşma problemine farklı yazınsal yaklaşımlar, bunu yapmak için farklı stratejiler vardır. Fakat aynı zamanda onu yapmış olmak kadar önemli sayılan şeyin -yani birisinin yapmış olmak için yapmaya gereksinim duyduğu şeyin farklı fiili kavrayışlar da vardır. Bu, pragmatistlerin peşinde olduğu sonraki bir tür değişimdir (kuşkusuz, beraberinde getirdiği önceki tür bir değişim de). Orijinal aydınlanma için, bir fenomeni açıklamak (oluşum, durum, süreç) vuku bulmuş olan bir şeyin *aslında* neden o şekilde vuku bulmak *zorunda* olduğunu, edimsel olan şeyin (en azından koşullu olarak) neden *gerekli* olduğunu göstermektir. Buna karşın, yeni pragmatist aydınlanma için, geriye ne kaldığını açıklamak mümkündür ve *olumsal* olarak kabul edilebilirdir. Anlamanın paradigması evrensel, gerekli, ebedi ilkelerden oluşan, salt matematiğin kişisel olmayan soyut dilinde ifade edilen Newton fiziğidir. Anlamanın paradigması, belirli yaratıkların ve ortamların karşılıklı pratik uyumlarının değişkenliğinin, yerelliğinin, olumsallığının somut yerleşik anlatısı olan Darwin'in biyolojisidir. Üstelik on dokuzuncu yüzyıl, doğa bilimleri ve sosyal bilimlerde açıklamanın yeni formlarının gelişini gören, 'istatistiksel yüzyıl' oldu. O, kati kanunların meydana getirdiği şeyi tespit etmek yerine, olayları *mümkün* kılan şeyi göstermekten ibaret olan idrak edilebilirliğin bir formunu ortaya koyar. Hem doğal seçilim hem de istatiksel olasılık adına yapılan açıklamalar, gözlemlenen düzenin nasıl yükselebileceğini gösterir, olumsal olarak fakat açıklanabilir bir şekilde, kaosun dışında -bireysel olarak rastlantısal oluşumların sırasıyla kümülatif artzamanlı ve eş zamanlı sonucu olarak.

Evrenin basit düzenini ifade eden matematiksel kurallar on yedinci ve on sekizinci yüz yılın aydınlanmış düşünürleri için nihai olarak Tanrı vergisiydi, kurucu nitelikteki açıklanamaz açıklayıcılar –şeylerin yapısal özellikleri öyle basitti ki bu açıklayıcı kalıntı belki

de (geçiş süresince post-dinci Deistlerin yaptığı gibi) zorunlu ve böylece haklılandırıcı bir son, minimal, dikkatlice sınırları çizilmiş, Yaratıcıya nostaljik destek arayışı idi. Amerikan pragmatizminin kurucu dehası olan Charles Sanders Peirce, bilimsel teorinin yeni seçilebilir ve istatiksel formlarından, baştan beri var olan belirlenmezlikten gelen seçilebilir süreçlerce olumsal olarak ortaya konan fiziğin yasalarını bile gören felsefi bir vizyonu ayrıntılı bir şekilde hazırlamıştır. Bunlar *uyumsal alışkanlıklardır*, bunlardan her biri kalanı tarafından temin edilmiş çevrede istatiksel anlamda göreceli olarak sabit ve sağlamdır. Bilimsel açıklamanın eski formları böylece yeni olanın durumlarını sınırlandırmak suretiyle özel olarak görünür. Yasalara ve evrensel ilkelere başvurunun şimdiki sınırlandırılmış geçerliliği, düzenliliğin değişkenlik tarafından nasıl ortaya çıkanlabildiği ve sürdürülebildiğinin yeni bilimsel paradigması tarafından temin edilen daha geniş arka plana aykırı olarak açıklanabilirdir. İlk aydınlanmanın 'kanunlarının dingin alanı'ı şimdiye kadar daha fazla ya da daha az kırılgan olan kolektif kendini yeniden üretme dengesini koruyarak yok olmaktan kurtulan daha büyük olandan ayıklanmış alışkanlıkların ikinci bir dinamik popülasyonu haline gelir. Bu, yalnızca doğru ilkelere sahip olduğumuzdan emin olamayacağımız bir şey değildir. Çünkü doğru ilkeler ve kurallar kendilerini değiştirebilirler. Pragmatistler, bir çeşit *ontolojik yanlışlanabilirliği* ya da *değişebilirliği* uygun görürler. Yasalar yalnızca istatiksel olarak ortaya çıktıklarından dolayı değişebilirler. Hiçbir Darwinci adaptasyon nihai değildir, çünkü onun uyum sağladığı çevre değişebilir -aslında, *diğer* Darwinci adaptasyonlara cevaben, zamanla değişmek zorundadır. Ve şeylerin göreceli bir şekilde yerleşik, değişmez özellikleri, *alışkanlıkları*, Peirce ve Dewey'in de söyleyebileceği gibi, bizzat bu tür adaptasyonlar olarak anlaşılmalıdır. Pragmatistler natüralist idiler, fakat kendilerini, akışkan, olumsal, şeyler ve onların sürekli değişen çevreleri arasındaki birçok belirli olumsal etkileşimlerin istatiksel ürünündeki düzenlilikler ile, bunun sonucu olarak gelişmekte olan ve potansiyel olarak yiten, istatiksel olarak bir kaos deryasında yüzen yeni bir tür doğa ile yüzleşenler olarak gördüler.

Bu sonraki aydınlanmanın ilhamını aradığı bilim, daha önceki felsefi yorumcularına ve hayranlarına sunduğu kavramsal kaynakların çok daha fazlasını ortaya koyduğundan dolayı değişime uğramıştı. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, bilimin etkisi hala yaygın bir biçimde o dönemin *teorilerinin* meselesiydi. Onun hayranları, işaret ve hazırlanma olarak gördükleri yeni bilim anlayışını, muhteşem sosyal ve politik dönüşümler için hayal ettiler, öngördüler ve planladılar. Fakat bu periyod sırasında düşünmenin bu yeni yolları büyük ölçüde pratik sonuçlardan yoksundu. Onlar modernitenin gelgitlerinin yükselen eğiliminin harekete geçirici gücü olmaktan çok manifestolarıydı. On dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiği zaman, düşünün, teknolojinin ve bilimin pratik gücü, radikal ve geri dönülemez bir biçimde Sanayi Devrimi aracılığıyla dünyayı değiştirmişti. Endüstriyel kapitalizmin kuruluşunun bakış açısından, bilim iki yüzyıl önceki sosyal kurumların en olağanüstü sosyal kurumu olarak ortaya çıktı çünkü bilim yalnızca bir *pratik* değil ama aynı zamanda iktisadi bir faaliyet olmuştu. Bilimin pratik başarısı, teorik feraset iddialarının garantisi olarak ilan edildi. Teknoloji, kavrayışı *somutlaştırır*. Aklın doğasının ve onun insan hayatındaki merkezi rolünün anlaşılması için bilimden daha genel felsefi derslerden yarar-

lanan pragmatistler, buna göre etkin failin bir özelliği olarak entelektüel anlayışı kavramayı, daha geniş alanına konumlandırmak için *onu* bilmeyi, (bazı iddialar doğrudur) bilmenin *nasıl* olduğunu (nasıl gerçekleştiğini) araştırdılar. Prensiplerde kodlanabilen apaçık aklın bir türü, sadece bir tane, çoğu kez önemsiz, yetenekli olanda sergilenebilen örtülü zekânın bir türünün anlatımı olarak görünür, çünkü deneyimlenmiş, pratik -esnek, uyum sağlayabilen alışkanlıktır ki o özel bir çevrede bir öğrenme süreci ile seçilimden geçerek ortaya çıkar.

Onların Aydınlanma öncülleri gibi, pragmatistler yalnızca kendi ontolojilerinde tereddütsüz olarak natüralist değillerdi, fakat aynı zamanda kendi epistemolojilerinde açık olarak empiristlerdi. Her iki grup için de, bilim her şeyin ölçüsüdür -o şeylerin ne olduklarının, onların ne olduğunun ve o şeylerin ne olmadığının, onların ne olmadıklarının ölçüsüdür. Ve her ikisi için de, bilim yalnızca bilmenin *bir* türü değil, aynı zamanda bilmenin tam şeklidir: bilinmeyen şey bilgi değildir. Ancak, daha eski bilim anlayışının atomistik duyumcu empirizminin yerine (ki daha sonra yirminci yüzyıl mantıksal empirizmini oluşturmak için güçlü modern matematiksel ve mantıksal tekniklerin uygulamasıyla kurtarıldı ve canlandırıldı) pragmatistler daha bütünsel, daha az indirgeyici pratik empirizmi yerleştirdiler. Her iki çeşitlilik de faaliyet ve bilginin rasyonalitesini ve içeriğini açıklamada *deneyime* en yüksek mevkiyi verir. Ama onların zamanının biliminin farklı karakterleriyle ilgili olarak, bu kavramı kavrayışları oldukça farklıdır.

Eski empirizm, deneyiminin bütünlüğünü kendi kendine yeten, kendi kendini açıklayan olaylar olarak düşündü: bilmeyi sadece onların kaba oluşumları vasıtasıyla oluşturan olaylar. Farkındalığın bu ilk hareketleri o halde öğrenmenin herhangi bir çeşidini mümkün kılan ham maddeleri temin etmek için mevcut olarak alınır (paradigmatik olarak, birlik ve soyutlama yoluyla). *Erlebnis* şeklindeki deneyimin bu kavrayışının aksine, pragmatistler (Hegel'den aldıkları derslerden öğrendikleri) deneyimi *Erfahrung* olarak kavradılar. Onlar için deneyimin bütünlüğü, algının, eylemin ve eylem sonuçlarının daha ileri algısının Test et işlem yap-test et çık döngüsüdür. Bu modelde, deneyim öğrenme sürecinde bir *girdi* değildir. Deneyim bir öğrenme sürecidir: olduğu kadar alışkanlık haline gelen ve yaşamını sürdüren davranışsal varyantların seçimi tarafından bu istatiksel meydana gelme, onların emsallerinin eşliğinde, onların art arda gelen ve başarılı olarak yerine getirildiği durumlardaki çevrelerde uyarlanabilirdir. (Bu, 'deneyim'in duyusudur, tıpkı Dewey'in de söylediği gibi, iş ilanlarında 'Üç yıl deneyim gereklidir'i belirtirler). Bilimin rasyonelliği en iyi haliyle gerçeğin doğru yapısının bazı yönlerinin teorisyenlerin ani entelektüel bakışları nedeniyle değil, ama içinde deneysel müdahale ile yetenekli uygulayıcının kullanılabilir gözlemler için dil döktüğü, çıkarımsal varsayma ve kestirim tarafından zanaat teorileri ve dinamik olarak daha az ya da daha çok istikrarlı çalışan ama her zaman bu iki girişimin geçici sonuçları arasında bulunan gelişmenin olduğu süreçte özetlenmiştir. Zihin için imgelemdeki ayırt edici pragmatist geçiş aynadan lambaya değil, teleskop ve mikroskoptan çarkçıbaşılığadır [gözlemden uygulamaya].

Natüralizmin ve empirizmin bu yeni formları, on dokuzuncu yüzyıl biliminin koşullarına ve değişmiş karakterine uyumlu olması için güncellendi, kendilerinden öncekilerinden çok daha iyi ve birbirleriyle uyumluydu. Adı kötüye çıkmış erken dönem

modern filozoflar herkesin bildiği gibi insan bilgisi ve faaliyetini onun mekanizmasına, doğal dünyanın materyalist versiyonuna bağlamakta sorun yaşamaktaydılar. Kavrayışı cebirsel sembolik temsillerin manipülasyonuna dayalı olan teorisyenin faaliyeti ve bu suretle anlaşılan şey arasında Kartezyen bir uçurum açıldı: bu sembollerle temsil edilen genişletilmiş geometrik dünya. Anlama, keşfetme ve eyleme, onlar için bir çeşit anlaşılabilirlik olan sergilenmiş ilkeler üzerinde hareket etmek, sonsuz, kaçınılmaz diğer yasalara yönelmekten önemlidir.

Pragmatist anlayışta, yine de, bilen ve bilinen benzer şekilde kaosun, rastlantısal değişimden: evrim ve öğrenme süreçleri tarafından paylaşılmış istatiksel seçici yapıdan gelen yerleşik alışkanlıkların dışında düzen getiren aynı genel mekanizmalara başvuru yoluyla açıklanabilir. Ki bu yapı, olağan dil kullanıcılarının cahil sağduyusunun entelijansyası ve nihai olarak bilimsel teorisyenlerin metodolojisi –bu sadece açıkça, örtük olanın sistematik tasfiyesi, sistematik olmayan fakat yine de gündelik pratik hayatın zeki prosedürlerinin karakteristiğidir- için fiziksel düzenlemelerin meydana geldiği süreçlerden uzayan bir muhteşem sürekliliğin bütün elemanlarını birbirine bağlar, böylece bunlardaki organik olan ile yerel ve geçici bir şekilde sabit formları geliştirir, canlı olandaki öğrenme süreçleriyle yerel ve geçici bir şekilde adaptif alışkanlıklar kazanır. İlk kez, doğal süreçlerin sürekli olarak görünür hale gelmesini ve yalnızca aynı koşullarda anlaşılabilir olarak, ne anlaşıldığının paradigmatik fiziksel süreçleri anlayan bilim insanları tarafından aklın paradigmatik türünü somutlaştıran rasyonel uygulamalar tecrübe edilmiştir. Bu birleşik vizyon pragmatistlerin ikinci aydınlanmasının merkezinde durur.

Klasik Amerikan pragmatizminin bu ana düşünceleri, birinci aydınlanmanın erken dönem romantik eleştirmenlerince apaçık bir şekilde yankılanan temalar olarak sunuldu ve takip edildi. Hem Pragmatizm ve hem de romantizm, zihnin asgari düzeyde müdahale ettiği ve en pasif olduğu zaman en iyisini bildiğini, salt gerçeği yansıttığını ifade eden izleyici bilgi teorisini reddeder. Bilgi failin bir niteliği olmaktan ziyade, yapmanın bir türü olarak görünür. Yapmak, bulmak değil, insan türünün dünyaya bulaşmasıdır. Onlar, yasalar, formüller ve çıkarımlara dair bir şüpheyi paylaşırlar. Soyut ilke, köklü ve somut pratiğin ifadesi olmadıkça içi boştur. Gerçek, hayat dünyasında ilk olarak yaşanmış deneyimlerce ortaya çıkar. Bilimsel uygulama ve teorilerin ürettikleri, onların günlük hayatın yetenekli uyumundaki kendi kökeniyle ilişkisi dışında anlaşılamaz. Pragmatistler ve romantikler bu doğrultuda anlamanın niteliği olarak evrenselliği reddetmede anlaşırlar. Bizim temel, yerel, geçici, şeylerle bağlam içinde kullanılmış bilişsel meşguliyetlerimizin temel özellikleri, onların rastlantısal evrenselleşmiş ürünlerinden süzülmüştür. Her ikisi de zorunluluğu sadece insan hayatının çok büyük olumsallığının arka planına karşı istisnai ve anlaşılabilir olarak görür. Hem fizikten çok biyolojiye vurgu yapar hem de zihin ve dünya arasındaki bir aşırı-keskin ayrımın ihtiyatsız kullanımıyla açılan düalist yarayı iyileştirmeyi *organik* kavramsal kaynakların konseptinde görür. Avrupa aydınlanmasının *müşterek* ya da *genel* olması açısından *evrensel* biçimde 'aklın doğal ışığı' olarak görüldüğü yerde, biri bir şey için tarafsız olsun diye özverili bilim insanı bilginin mabedine bir tuğla gibi ekleyebildi, bir başkası aynı şeyi prensiplerde yapabildi, bir modern endüstriyel ekonomi haline gelmiş

işgücünün ayrımına bakan pragmatistler, bireylerin iştiraklerinin takas edilebilir ya da tazmin edilebilir olmasını değil, her birinin uyum sağladığı ve geliştiği çevre gibi hepsinin ortak bir biçimde hizmet ettiği, beceri, sorumluluk, düşünce ve değerlendirmenin bir çok türünü gerektiren ortak teşebbüste bulunmaya potansiyel olarak muktedir eşsiz katkıya sahip olduğu daha bir sahih, eklemlenmiş, ekolojik farkındalık durumundaki aklın *sosyal* teşebbüsünü gördüler. Burada da onlar bu yaklaşımların içini dolduracak bir yol olarak kendilerine özgü rasyonalizm, natüralizm ve Darwinci istatiksel bilim karışımını sunarken, bazı genel konularda romantiklerle işbirliği içinde hareket etmişlerdir.

Her şeye rağmen pragmatizm bir tür romantizm değildir. Bu iki düşünce hareketi Aydınlanma entelektüalizmine karşı bir antipatiyi paylaşmalarına rağmen, pragmatizm aklın reddedilmesini, düşünce üzerindeki duygulanımın ayrıcalığını, deneyim üzerindeki sezgiyi, ya da bilim üzerindeki sanatı reddetmez. Pragmatizm entelektüel olmaktan çok pratik, soyut söylemlerden çok zeki tasarımlarda ifadesini bulan aklın kavrayışını sunar. Esneklik ve uyumluluk, evrensel ilkelerin değişmeyen üstünlüğünden ziyade, onun nitelikleridir. Bu Platon'dan ziyade Odysseus'un aklıdır. Fakat her ikisi de doğal dünyanın parçası olarak düşünülür -doğa hakkındaki iddialar üzerinde nihai yetkiye sahip olduğu kabul edilen doğa bilimleri anlamında. Pragmatistler aynı zamanda materyalistlerdir- gerçi onlarınki, Newtoncu materyalizmden ziyade Darwincidir. Evrimsel doğa tarihi bir tarafa bırakılacak olursa, biyoloji, anatomiden fizyolojiye, yapıdan işleve, dikkat kaymasının (büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Almanya'yı etkiledi) bir sonucu olarak onlara ilham verendir. Alman romantizminin bahsi geçen iklimi bu gelişme için cesaret verici bir ortam sağlamış olabilir, fakat onların yalnızca o zamanda kadar utanç verici olan organik metaforlarını temin eden dirimselci biyoloji, William James'in yetiştiği Alman laboratuvarlarında takip edilen biyolojinin modern türlerinin fark edilir bir şekilde bilim öncesi habercisiydi.

Aslında, Romantizmin Amerikan pragmatizmi üzerinde neredeyse hiç doğrudan etkisi yoktu -Avrupa'daki on dokuzuncu yüzyıl materyalizminin çeşitli formları ile çelişen bir başka nokta. Ortada Hegel idealizmi aracılığıyla dolaylı bir etki vardı (ki bu özellikle Peirce ve Dewey için önemliydi) -yani onlar için Hegel'in rasyonalizmi onların romantizmi kadar önemliydi. Emerson'un Aşkıncılığı özel durumla ilgili olarak filtrelenmiş ve başkalaştırılmış romantik fikirler için bir başka kanaldı. Belki de baskın olmadığı halde, bu nüfuz edendi. Boston çevresindeki, içinde Charles Pierce, William James ve Oliver Wendell Holmes Jr. (ki o pragmatisti, onun bu etiketi onaylamamasına karşın, çünkü o bunu James'in modern dünya görüşünde din için bir yer bulmak amacındaki 'duygusal' girişimiyle ilişkilendirdi) olan düşünürler ilk kez kültürel anlamda asimile edilmişlerdi ve bu, açıkça, onların karmaşık yollardaki düşüncelerini etkilemişti. Fakat pragmatistler kendilerini Descartes, Locke, Hume ve Kant'ın Aydınlanma felsefe geleneğinin devamı olarak düşündüler -onların hepsi bir filozof olmanın bir *bilim* filozofu olmak anlamına geldiğini, en önemlisi de yeni bilimin yalnızca dünya hakkında değil ama bizim, yani onun bilenler ve yapanlar hakkında da bir şeyler öğretmek zorunda olduğunu düşündüler. On dokuzuncu yüzyıl biliminin ilerlemeleri, Aydınlanmanın devlerinin tutsağı olduğu kavramsal patolo-

jilerin sağaltımı için gerekli düzenleyicileri temin etmek zorundaydı. Hakkıyla anlaşılmış bu ilerlemeler, onun deneyci natüralizminin merkezinde yer alan rasyonalist ve materyalist dürtülerini bağdaştırmayı mümkün kılabilirdi. Romantizmin Aydınlanma karşıtı gündeminin bazı unsurları çok farklı yollarla takip edilmesine rağmen, pragmatistler kendilerini her zaman doğal dünyanın en iyi çağdaş bilimsel kavrayışının ışığında, rasyonaliteyi, kavrayışı, faaliyeti ve kendini yeniden düşünmenin miras kalmış fikirlerinin temel felsefi misyonunun desteğiyle dostane değişiklikleri sunan kişiler olarak düşündüler.

PRAGMATİST SEMANTİK

Pragmatizm, romantik dürtülere bağışıklığından çok daha önemli bir biçimde, belirgin olarak bir Amerikan düşünce hareketiydi. Biz, onun kendine özgü niteliklerini ne derecede yerli kültürel ve tarihsel zeminine borçlu olduğunu son zamanlarda yayımlanan fevkalade bir kitap sayesinde öğrendik: Louis Menand'ın *Metafizik Kulübü: Amerika'daki Fikirlerin Bir Öyküsü* (The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America).[1] Pragmatistler kendi görüşlerini özellikle felsefi geleneğe referans yoluyla konumlandırmak ve kendilerini motive etmek eğilimliydiler. Onlar, sonuç olarak (Holmes hariç olmak üzere), en azından kendi kariyerlerindeki bazı noktalarda profesyonel filozoflardı. (Peirce'ün durumunda, kronik olarak işsiz profesyonel filozof –ama noktalar kalır). Pragmatizmin yorumcuları aynı zamanda profesyonel filozoflardı ve bu pratikte genellikle onları takip ettiler. Menand'ın muhteşem başarısı kültürel odağı genişletmek ve içinde bizim için gösterdikleri sahnenin alan derinliğini artırmaktı.

Menand'ın temin ettiği bağlam yukarıdaki tanıtımın yolları tarafından çizilmiş çeşitli felsefi ve bilimsel değerlendirmelerin çok ötesine uzanmaktadır. O, düşünce tarihinin sadece onların entelektüel geçmişlerinden ne kadar daha çok geriye uzandığını gösterir. Kitlesel demokrasinin yükselişi, endüstriyel kapitalizmin egemenliği, üniversite eğitiminin kurumsal profesyonelleşmesi, yüksek kültürün daha genel bir şekle gelmesi ve Boston'daki orijinal konumundan uzaklaşarak ülkenin kültürel ağırlık merkezinin değişmesi ve merkezsizleşmesi, hülasa hepsi, pragmatizmin gelişimini şekillendirdiği, özellikle bir Amerikan fenomeni olarak kalıcı bir şekilde damgaladığını gösterilir. Menand, ustaca bu büyük tarihsel güçler ve özellikler, özgülükler ve kahramanı olan fikri-güçlendirilmiş pragmatistlerin kişiliklerini resmeder. Onun argümanının esas organı, pragmatizmin doğuşu ve gelişimindeki Sivil Savaş deneyiminin önemi ile ilgilidir.

Savaştan önceki Kuzey siyaseti, kölelik karşıtları ve birlikçiler arasındaki anlaşmazlık tarafından sürdürüldü. Kölelik karşıtları, köleliği mutlak ahlâki ilkeler açısından değerlendirdi: kölelik kötüydü, ve bundan dolayı ülke bunu ortadan kaldırmak için gereken bedel ne olursa olsun ödemek zorundaydı -eğer gerekirse, birliği saf tutabilmek uğruna Güney'in ayrılması dahil. Buna karşın Birlikçiler, köleliği kötü olarak kabul etmekle birlikte, on yıllık bir dönem boyunca, beyaz Güneylilerin ekonomik ve kültürel çıkarlarını onaylamak ve birliği korumak için, köleliğin daha yavaş bir şekilde ortadan kaldırması

1 Menand 2001.

anlamında çağrıda bulundular. Güneyin ayrılması, birlikçilerin, birliğin vatanseverleri olarak her iki tarafı birleştirmek şeklindeki argümanını tartışmalı bir hale soktu. Fort Sumter saldırısı, sayıları Birlikçilerden daha az olmayan Kölelik karşıtlarının büyük kısmına ne beklenen ne de arzu edilen bir savaşı kaçınılmaz kıldı. Bu korkunç şiddet, idealist bir şekilde savaşa giden Harward erkeklerinin genç kuşağının mütemadiyen değişmiş düşüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktı. Sadık bir kölelik karşıtı olan Holmes, ciddi bir biçimde bir kereden fazla yaralandı. James, bir savaşçı değildi, ama onun iki küçük erkek kardeşi öyleydi ve biri ağır şekilde yaralandı. Peirce, diğerleri gibi, sakatlanmış ve öldürülmüş dostlara ve sınıf arkadaşlarına sahipti.

Onlar Sivil Savaşı her şeyden önce Amerikan demokrasisinin muazzam bir başarısızlığı olarak gördüler. Bizim kendimizle gurur duyduğumuz demokratik kurumlarımız, köleliğin ahlâki ve ekonomik konularıyla baş etme testinde yetersiz olduğunu kanıtlamıştır. Politik olarak çözümlenemeyen anlaşmazlıklar yozlaşarak militarist çatışmaya dönüştü. Mücadelenin içinde olan, aynı zamanda kendi deneyimlerinden çıkardığı dersler ve bunların onun düşüncelerinin yaşam boyu gidişatı üzerindeki etkileri en belirgin olan Holmes idi. Menand'ın dediği gibi: *'Holmes'in savaştan eve götürdüğü ders tek bir cümle ile ortaya konabilir. Bu, kesinliğin şiddete yol açtığıdır'* (Menand 2001: 61). Fakat Menand ayrıca aynı genel sonuca dikkat çekmek için Metafizik Kulübünün diğer kurucu üyelerinde yaklaşık aynı dinamik etkiyi yaratacak ikna edici bir durum ortaya koyar. Demokrasiyi tıkayan şey esnek olmayan, uzlaşmayan ilkelere bağlılıktı. İhtiyaç duyulan şey ise inançlarımıza karşı farklı bir tutumdu: ideolojik olarak daha az kendinden emin olmak, daha kesin olmayan ve eleştirel bir tavır, birisinin onları daima şimdiye dek yürütülen araştırmanın koşullu sonuçları olarak ele alacağı, başkalaşmış durumlar, kayan bağlamlar ya da ilgilerin değişmesi nedeniyle daimi bir şekilde eskimeye maruz kalmış gibi yeni kanıt ve deneyimlerin ışığında deneysel test ve revizyonlara tabi olmak. Bu hususlar adı geçen kitapta bu şekilde ele alınmamış olmasına rağmen, biz pragmatist aydınlanmanın şekillenmesinde Amerikan Sivil Savaşının oynadığı rol ile erken dönem Avrupa Aydınlanması için din savaşlarının oynadığı rolün karşılaştırılabilir olduğunu görmek zorundayız.

Menand, tutkulu politik kanaatlerin demokratik kurumları ezen ve Holmes'ın Ball's Bluff, Antietam, and the Bloody Angle of Spotsylvania'da kaçınılmaz olarak görünerek deneyimlediği (ve hayatta kalmak için vuku bulan) anlamsız kıyımın bir türünün deneyiminde şekillendirilmiş yükselen pragmatizmdeki fikirler iklimi için kümülatif olarak akla yatkın bir vaka ortaya koyar. Fakat o, sadece tasavvur ettiği bu tarihsel ivme ve pragmatistlerin yakalamaya çalıştığı felsefi teorilerin içeriği arasında ne tür bir bağlantı olduğu hakkında çok net değildir. Bir dizi konunun ayrıştırılması gerekir. Çünkü muhtemelen savaşın etkisi olmaksızın pragmatizm yükselemeyeceği için, bu, onu yükselten düşünceyi anlamada çok küçük bir yardım olarak neredeyse gerekli koşuldur. Netice itibariyle, cazı –başka bir farklı Amerikan kültürel fenomeni- mümkün kılan önemli maddi koşullardan biri ucuzluk furyası, savaş artığı trompetler ve aynı savaştan arta kalan askeri bando aletleri idi. Fakat bilinmektedir ki müziği özel kılan şey hakkında bir kimsenin söyleyebileceği çok fazla şey yoktur.

Öncelikle, savaş öncesi demokratik (daha fazla ya da daha az) politik uygulamaların başarısızlığının değerlendirilmesinden hemen açığa çıkan görüş bir kimsenin nasıl temel, eylem-yönlendirici inançlara *sahip olduğu* ile ilgilidir. Anlaşmaya varmayı engelleyen şey, uzlaşma ve karşılıklı uyum, yani hiçbir muhalefete katlanamayan bir çeşit sarsılmaz inançtı, hiçbir niteliği kabul etmez, diğer önemli ilkelerle çatışmanın önemini ya da olasılığını görmezden gelir, diğerlerinin muhtemelen saygıdeğer amaçları için onun mutlakıyetinin pratik uygulamalarına ve toplumun çerçeve kurumlarının istikrarına kayıtsızdır. Fakat pragmatistler yalnızca *inanma* eylemi hakkında sonuçlara varmadılar -yaklaşık olarak, bu yanlışlanabilirlik fanatizmden daha iyi bir tutumdur. Onların felsefi teorilerinin en önemli öğesi *inanılan* ya da *inanılabilir* olanın *içeriğinin* açıklamasıydı. Menand'ın büyüleyici ve eğitici hikâyesinden en açıklayıcı özü ortaya çıkarmak için, bu hareketlerin ya da tutumların içeriğinin bilgisini vermek ve bağlantı kurmak olarak düşünülebileceği inanmanın tutumu ya da eylemin bir anlamasının nasıllığı hakkında bir şeyler bilmeye ihtiyacımız vardır.
Yine, hatta inançlara nasıl sahip olunması gerektiği seviyesinde, şimdiki ders *politik* inançları ilgilendirir görünmektedir: onlar bizim *pratik* teşebbüslerimizi yönlendirmek için kullandıklarımızdır, onlar özellikle *hepimizin* yapacağı şeyler hakkındaki kararları ya da *işbirliğini* içerir. Düşüncelerin kabul edilebilir, arzulanabilir, ya da teorik ve inançla ilgili vaatlere *-ne yapmamız gerektiğine* dair taleplerden *şeyler*in doğal dünyada nasıl varlık bulduklarına dair iddialara- bile başvurmak için nakledilen bazı pratik politik vaatlerin savunulabilir özelliklerinin bizim değerlendirmemizle ilgisi açık değildir.

Eğer, Menand'ın ikna edici şekilde savunduğu gibi, pragmatistlerin fikirleri aslında soyut görünüş tarafından motive edilmiş, demokratik kurumlar tarafından sindirilemediği kanıtlanmış mutlak politik ilkeler, akla gelebilecek çatışma çözümlerinin en şiddetli türüne öncülük etmiş olsaydı, onlar hangi inançların doğru olduğuna karar vermenin teorik alanından, ne yapmamız gerektiğine karar vermenin pratik alanına uzanan uygun bir dersin gayrı meşru bir şekilde suçlusu olmazlar mıydı? Burada birinin başka bir hareket üzerine düşünebileceği bir yol var. Ahlâkın pratik alanında Avrupa Aydınlanması bize ahlâki ilkelerimizi, bir öncüle, sonsuz olana, insan dışı ontolojik (teolojik) gerçekliğe (onların yansımasına) uygunluktan kaynaklanan otoriteler olarak düşünmek zorunda olmadığımızı öğretti. Biz bunun yerine, onları kendi rasyonel aktivitemizin ürünleri olarak düşünebilirdik ve düşünmeliydik -bizim nihai olarak sorumluluk almak zorunda olduğumuz bir şey olarak. Kant'ın 'Aydınlanma nedir?' sorusunda ortaya koyduğu gibi, aydınlanma insan olmanın sorumluluğu kabul edilerek baba otoritesinin gönüllü vesayetinden yetişkinliğinin özerk olgunluğuna geçiştir. Bir İkinci Aydınlanma o zaman bu dersi tekrar edebilirdi, ancak bu şimdi yalnızca teorik tarafta mümkündür. Bunu yapmak, yaptığımız ve sorumlu olduğumuz eylemden daha az olmayacak şekilde inançlar için normları görmektir, yoksa efsanevi gibi görünen, zorunlu olmayan ve zamanında bilgece gelmiş olan Modası geçmiş bir Antropomorfik Tanrı gibi kemale ermemiş bir kavrayış olan bir yabancının, insan dışı bir gerçekliğin otoritesini yansıtmak zorunluluğunda olmak değildir. Dewey ve James'ten ilham alan Richard Rorty, ilk aydınlanmanın çabasını sonuca

erdirmek için gerekli olan şeyin şu şekilde bir kavrayış olduğuna dair bir çağrıda bulunur.[2] O, ahlâki normları ilahi emirler açısından düşünmekten onları sosyal sözleşmeler üzerinden düşünmeye, inancın doğruluğunu gerçeklikle tekabülüyetine göre düşünmekten onu hemcinslerimizle uzlaşmamız bakımından düşünmenin takip etmesi gerektiğini tartışır.

Böyle bir kavrayış teorikten pratiğe asimile edilen, niyetler ve inançlar arasındaki farkın çıkartılması suçlamasına karşı savunmasızdır. Niyetler dünyadan zihne doğru bir uyum yönüne sahiptir: amaç dünyayı tutumlarımıza uydurmaktır. İnançlar zihinden dünyaya doğru bir uyum yönüne sahiptir: amaç tutumlarımızı dünyaya uydurmaktır. Anscombe, klasik çalışması olan *Intention*'da[3] listeden alışveriş yapan bir adamın hikâyesi ile onu takip ederek adamın aldığı her şeyi kendi listesine yazmakla görevlendirilmiş bir dedektifin listesi arasındaki farkı gösterir. Bu iki liste uyumun iki farklı yönünü sergiler. Eğer ne alındığı, listede ne olduğu ile eşleşmiyorsa, birinci durumda hata ne alındığının arkasında yatar ve ikincisinde ne yazıldığında (bakınız lamba gölgeleri ve ayna yansımaları). İlk aydınlanma böylece bizi pratik olanın izleyicisel modelinden, teorik olanın uygunsuz kullanımından özgürleştiren olarak görülebilir -sözde ne yapmamız gerektiğinin gerekliliği hakkındaki bizim usavurmamız, şeylerin olduğuna nasıl inanmamız gerektiği hakkındaki uslamlamamız gibi, otoritesi onun doğruluğunda yatan öncülde gerçeği yansıtır. Eski resim pratik konular için uyumun yanlış yönünü kullandı. Ancak elbette, o teorik olanın ele alınmasıyla eski resmin basitçe tamamen yanlış bir şekilde kullanılmasının bir yanlış anlaması olabilirdi, sözde o otoritenin ve sorumluluğun yapısına, pratiğe uygunluğa, uyumun yönüne sahipti.

Ancak pragmatistler bunu yapmazlar. Onlar pratik alan ile yalnızca tek yönlü bir uyumun ve teorik alan ile yalnızca tamamlayıcı olanın düalizmini reddederler. Onlar, müdahale eden ve öğrenen bir başlangıç durumu algısı, ondaki eylem ve sonuç algısı, bir noktaya ulaşıncaya ya da dağılıncaya kadar tekrar eden döngü ile yeni eyleme (amaçlarda ve araçlarda ince ayarlamayı içeren) sevk eden bir döngüsel süreç fikri ile başlarlar. Bu, onların 'deneyim' olarak adlandırdıkları şeydir. İnanç ve niyet hakkında konuşmak onlar için yalnızca safhaların soyutlanması ya da böyle bir sürecin boyutları olarak anlamlı gelir. İnançlarımız pratik sonuçlara, niyetlerimiz ise teorik koşullara sahiptir. Gerçek sorular ve pratik projelerin üstlenilmesinde, bir kimse bir diğeri olmaksızın uyumun yönünü bulamaz. Bu düzeyde, pragmatistler kategorilerin tasavvur edildiği gelenek olarak pratik üzerinde teorik modelleme değil, hem organizmanın etkileşiminin ekolojik-adaptasyonu açısından hem de evrim ve öğrenme ile tür örneği oluşturulan çevreye göre yeniden kavramsallaştırmalar yaparlar.

Pragmatistlerin inançlara nasıl sahip olunması gerektiğine (geçici bir şekilde) dair görüşten, inançların ne olduğu hakkındaki (pratik stratejileri kopyalamak gibi bir şey) görüşe –inan*makta* olanın tutumunda yatan bir içgörüden inanıl*mış* içerikler hakkındaki iddialara-kaydıkları şeklindeki suçlamalar ne dersiniz? Bir defa daha pragmatistler (Peirce ve Dewey'in düşüncelerinin Hegelci köklerine tutunarak) bir kuvvet ve içerik,

2 Rorty 2000.
3 Anscombe 1957.

yapma ve düşünme, pragmatik ve semantik düalizmine direnmek için inanç ve anlamın yeniden kavramsallaştırılmasını araştırırlar. Onların stratejileri iki parçadan oluşuyor gibi düşünülebilir. Birincisi inanmak ya da bilmek ki şeyler bu şekilde (aşikar, beyan edilebilir olanın, teorik tutum karakteristiklerimizin kategorisi) bir şeyin nasıl yapılacağını bilmek açısından anlaşılmak zorundadır (kesin olanın, kanunlaştırılabilir olanın kategorisi, rasyonel memeli kuzenler ve atalar değil zekamızın pratik kapasitelerinin karakteristiği). Pragmatistlerin sorusu kavramsal olarak zengin içerikli inançlara sahip olmak için elden geldiğince yapılması zorunlu olan şeyin ne olduğudur. Ve onların cevabı pratik usavurmadaki bu inançların rolüne, eylemin nedenleri olarak servis edilen kendi kapasitelerine bakmak olacaktır. Pragmatistler, ikinci hareketlerinden dolayı inancın önermesel içeriğine dair *işlevselciliğin* bir türünü, *kullanım* açısından *anlamın* bir açıklamasını önermek durumundadır. İnançların içerikleri ve cümlelerin anlamları onların ayrılmaz bir biçimde birbirine dolaşmış bakış açıları olan araştırma ve hedef-peşinde olmadaki organizma ve çevrenin zeki karşılıklı uyum sürecinde oynadıkları rol açısından anlaşılmalıdır. Zihin felsefesindeki işlevselci (ve en son teleosemantik) stratejiler yirminci yüz yılın ikinci yarısına hakim olmuştur. Ama pragmatistler onların öncüleri olarak düşünülmeyi hak ediyorlar.

Eğer bu genel olarak kabul edilmemişse, kısmendir çünkü pragmatistler, kendilerini, kullandıkları spesifik kavramsal taktiklerden takip ettikleri stratejilere, pragmatik ve semantik (kelimelerle ne yapılır ve onlar ne anlam ifade eder, ya da inananların davranışsal ekonomilerindeki inançların rolü ve bu inançların içerikleri) arasındaki ilişkilere dair işlevselciliğin genel stratejisinin farkına vardıracak metodolojik öz-bilinci açık-seçik bir şekilde ortaya koymayı başaramadılar. Ve burada, bu daha spesifik düzeyde, onların fikirleriyle ilgili olarak bazı gerçek problemler vardır. Onlar araçsal bir semantik sundukları için, anlama içeriği doğruluk koşullarından ziyade başarı koşulları açısındandır. Bu aptalca bir fikir değildir. Ancak felsefi semantikteki sonradan gelen yoğun çalışmadan bir asır sonra, biz böyle açıklamaların cevaplamak zorunda olduğu yeterlilik kriterlerine ve onların yanlışa düşebileceği yolların bazılarına dair çok daha net bir pozisyondayız. Bu çağdaş bakış açısından, pragmatistlerin araçsal programlarının dört farklı hatayı içerdiğini görebiliriz.

İlk olarak, inananlar ve onların çevreleri arasındaki duruma uyma ve karşılıklı ilişkide inancın işlevsel rolü hakkındaki düşünmede, pragmatistler yalnızca *aşağı*, inançların pratik *sonuçlarına* bakarlar. Bu, onların yalnızca pratik çıkarımlardaki *öncülleri* gibi inançların rolüne baktıklarını söylemektir. Onlar ayrıca, inancın *öncellerine*, çıkarımların *sonuçları* olarak onların rolüne, ya da inanç formasyonunun diğer süreçlerinin sonuçları olarak nehrin *yukarısına* bakmazlar. Bu bağlamda, geleneksel deneyiciliğin semantiğinin karakteristiğinin deneyiminde inancın kökenine özel vurgu yaparak basitçe evirirler. Fakat semantiğe yönelik bu tek taraflı yaklaşımlarının her biri inançların işlevsel rolünün çok önemli tamamlayıcı yönünü dışarıda bırakır. Çünkü bir kimsenin gerçekçi *nedensel* ilişkiler ağındaki boğum noktası olarak inancın rolünü ya da normatif *çıkarımsal* olanı düşünüp düşünmemesi için -işlevselciliğin iki türüne karşılık geldiği için- o kimsenin hem öncüllere hem de sonuçlara bakması zorunludur.

Anlam, bir ifadenin uygun başvurunun koşullarının çifti ile tanımlanabilen onun

dil oyunundaki rolü tarafından, ne zaman uygun bir biçimde ifade edildiği belirtilerek ve onun başvurusunun uygun sonuçları, onun ifade edilişinin uygun bir biçimde neyin takip ettiğini belirterek fikrini alır.[4] Cümleler uygulamanın aynı koşullarına ve farklı sonuçlarına sahip olabileceklerinden dolayı ya kimse tek başına bir şey yapmayacak ya da uygulama ve uygulamanın farklı sonuçlarının aynı koşulları olmayacaktır. Her iki durumda da onlar farklı anlamlara sahip olacaktır. Birinci türün bir örneği olarak, biz 'öngörü'nün kullanımını sistematik olarak bir düzene sokabilirdik, böylece, 'Hegel hakkında bir kitap yazacağımı öngörüyorum' cümlesi, 'Hegel hakkında bir kitap yazacağım' cümlesiyle aynı koşullarda gereğine uygun olarak iddia edilebilirdi (onun ifade ettiği inanç uygun bir biçimde elde edildi). Fakat onlardan farklı sonuçlar çıktığı için farklı anlamlara sahiptirler, iki koşullunun çok farklı durumları hakkında düşünürsek 'Eğer Hegel hakkında bir kitap yazacaksam, böylece Hegel hakkında bir kitap yazacağım', ve 'Eğer Hegel hakkında bir kitap yazacağımı öngörüyorsam, böylece Hegel hakkında bir kitap yazacağım' olarak açıktır. İlki, kekeleme, çıkarım iyi olabileceği kadar güvenlidir. İkincinin doğruluğu öngörmede (ve bir otobüsün bana çarpıp çarpmamasına) ne kadar iyi olduğuma bağlıdır. İkinci noktayı görmek için, bir kimse bir eylem için birinin sorumlu olduğu iddiasını neyin takip ettiğini bildiğini, ya da bir eylemin ahlâk dışı ya da günahkâr olduğunu, soruda (kelimelerin anlamlarını yakalamak) iddiaları ya da kavramları anlama olarak sayılan sebep için olmaksızın, bir kimse bu iddiaları yapmanın ya da bu kavramlara başvurmanın uygun olduğu durumdaki koşullar hakkında hiçbir şey bilmediği takdirde bildirilir. Deneyci, doğrulamacı, saygın ve iddialı semantik teoriler kusurludur, çünkü onlar ifadelerin başvurusunun sonuçlarını, uygulamanın koşullarının lehine görmezden gelir. Pragmatist semantik teoriler kusurludur çünkü sonuçlar adına koşulların görmezden gelinmesinin tamamlayıcı hatasını yaparlar. Aslında her iki cihet de anlam için önemlidir.

Pragmatistlerin yaptığı ikinci hata yalnızca inançların eylemleri meşrulaştırmadaki ya da *eylemleri* üretmelerindeki rolüne bakmaktır. Ancak onların daha ileri *inancı* meşrulaştırmak ya da üretmedeki rolü onların içeriklerini düzgün bir biçimde ifade etmede aynı derecede önemlidir ve birincisi açısından ikincisinin indirgenebileceğini ya da tamamen açıklanabileceğini düşünmek için ortada iyi bir sebep yoktur. İçsel durumların içeriğini sadece sistemle sonuçları arasındaki ilişki açısından tanımlamaya çalışmak (hatta -önceki noktayı dikkate almak- veri ve sonuç açısından) ayrıntılı olarak *davranışsal* bir stratejidir. Ve kırk yıldan fazladır bu konuları konuşmaktan ya da aynı zamanda içsel durumların her birine olan ilişkisini düşünmekten öğrendiğimiz şeylerden biri çok daha güçlü ve inandırıcı açıklamalar ortaya koymuştur. Bu kesinlikle zihin felsefesinde davranışçılığın üzerinde işlevselciliğin aşırı açıklayıcı değeridir. Pragmatistlerin yaklaşımlarının tanınır bir biçimde işlevselci olmasını motive eden genel düşüncelere rağmen, onların fikirlerini geliştirmeye gelindiği zaman, pragmatistler bunu sanki davranışsal terimlerde yaptılar çünkü etraftaki çeşitli ayrımlar ve düşünceler henüz çözülmemişti.

Pragmatistlerin araçsal semantiğindeki bu iki zorluk bir kenara bırakılsa bile, onlar bir

4 Semantik hakkındaki düşünmenin daha ileri bir yolunu Brandom 2000'in Birinci Bölümünde tartıştım.

üçüncüyle karşı karşıya kalırlar. Çünkü eylemlerden (başarı ya da başarısızlık) inançların içeriğine hareket etmek için yapılan araştırmada, onlar denklemdeki gerekli üçüncü bileşeni: arzular, tercihler, hedefler ya da normları görmezden geliyorlardı. Senin şemsiyeni kapama eylemin, senin kuru kalma isteğinin varsayımını arka planına karşı yağmurun durduğu inancının özelliğini garantiler. Eğer bunun yerine yağmurda şarkı söylemek ve dans etmek için Gene Kelly arzusuna sahipsen, bu hareketin önemi senin inancının içeriğinin karakterizasyonu için oldukça farklı olacaktır. Ve bu husus tamamıyla geneldir. Hangi eylemlerin inançları rasyonalize ettiği ya da ürettiği onların hangi ileri-tutumlar ya da hedefler ve arzularla birleştiğine bağlıdır.[5] Bizim eylemlerimizin başarısının koşulları neye inandığımız üzerine onların yaptıkları kadar ne istediğimize de bağlıdır. Çağdaş rasyonel seçim teorisi bu anlayışı içermektedir. Bu temel gözlemle arzular ve inançların semantik içeriğinin bu anlayışının eşleşmesi aynı zamanda ve aynı derecede herkese açık olması (rasyonel seçim yaklaşımının aksine, ki onlar onun sürecinde veri olarak garanti eder) Donald Davidson'u ve onun sofistike yorumsamacı halefini güçlükle semantiğe pragmatist açıdan bakan yaklaşımlara yönlendirir. Böyle bazı yapısal tashihler olmaksızın geçmişe bakıldığında pragmatist stratejinin iş göremeyeceği açıktır.

Dördüncü problem üçüncüsü ile derinlemesine bağlantılıdır. Pragmatistler, arzuların inançlardan bağımsız olarak çeşitlilik gösterebilecekleri gerçeğinin önemini takdir etmekte başarısızlığa uğramalarına rağmen basitçe arzuları görmezden gelmediler. Daha ziyade, eylemlerin başarısını arzuların memnuniyeti ile eşit saydılar ve memnuniyete dolayısıyla özel bir arzulanır özelliğe götüren inançlara dayandırmak istediler: kendi halef kavrayışlarını *doğruluğun* klasik konseptine. Onların algısında, doğru inançlar arzunun memnuniyetine vesile olan şeylerdi. Fakat arzu kavramı ve onun memnuniyeti onların ölümcül olarak belirsiz olan açıklayıcı stratejilerince talep edildi. Wilfrid Sellars'ın arzulardan ziyade inançlara dair 'Verilenin Efsanesi' başlığı altındaki eleştirilerinde olduğu gibi doğrudan eğilim ve kavramsal olarak açıkça ifade edilmiş vaat birlikte yürür.[6] Çünkü bir yanda, arzular, istekler ve susuzluğa benzer şeyler gibi düşünüldüğü için: biri bu anlamda sadece onlara sahip olmakla arzuların tatmin olup olmadığını söyleyebilir. Eğer biri artık bir şeyler yapmak için hareket etmiyorsa, arzular tatmin edilmiştir. Eğer -bir önceki noktayı paranteze alarak- biri bir inancın doğruluğunu bu anlamda bir arzudan memnuniyetindeki hareketin başarısından sonuç çıkarabilseydi, pragmatist semantik ses getirirdi. Bu fikir pratik usavurmada, yönelimlerin formasyonu ve eylemlerin performansı ile sonuçlanan çıkarımlarda inançların ve arzuların rolünü istismar etmektir. Fakat inançlarla birlikte eylemleri rasyonalize etmede rol oynayan arzular güçlü isteklere ve susuzluğa benzemez. Onlar kavramsal olarak inançların yaptığı aynı tür açık önermesel içeriğe sahiptir. Sadece sahip olduğum ham bir duygu ile, amaca ulaşma memnuniyeti arzumun olup olmadığını

---

5 Brandom 2000'in İkinci Bölümünde ileri-tutumların ya da tercihin koşullarının etkileyici rolünün ve genel olarak sözcük dağarcığının çıkarımsal yorumunu savundum. Ama bu yeniden yorumlama oyunda daha ileri bir unsur olduğu hususunu etkilemez, ayrıca inançlar ve eylemler ya da niyetler, ki onun çeşitliliği yapılmış şeylerden inanılmış şeylere kadar herhangi bir en açık çıkarımın olasılığının altını oyar.

6 Sellars 1997'de.

söyleyemem -mühendislik probleminin çözülmesine olan arzum ya da dünya barışını yükseltmedeki başarı şansım dert edilecek bir şey değildir. Bu çeşit bir arzunun tatmin edilip edilmediğini bulmak yalnızca çeşitli iddiaların *doğru* olup olmadığını bulmaktır: zor bir sınavdan geçilmesi, mühendislik sorununun çözülmesi ya da dünya barışının yükseltilmesi. Eylemler için *sebeplerin* unsurları olan bu çeşitli arzuların tatmini, inançların içeriğinin kavramsal alanına girişin kavramsal olmayan hususunu dolambaçlı bir şekilde verir. Açıklayıcı zeminin inançların doğruluğunu açıklamaktaki girişimde arzuların tatmini ile başlamayı (eylemlerin başarısı) düşünmek için tek sebep -yani, semantikteki araçsal stratejiyi takip etmek için tek sebep- birisinin arzuların bu iki türünü bir araya getirmesidir. Onun kullanışlı olması için neye ihtiyaç olduğu birinin neyin doğru olduğuna karar vermeye ihtiyaç duymaksızın çizilmiş olup olmadığını söyleyebileceği güçlü istek gibi bir şeye benzer, eylemler açısından sebeplerin sonuç vermesi için önermesel olarak zengin içerikli inançlarla çıkarımsal olarak birleştiğinden dolayı kavramsal olarak boğumlu bir arzuya benzer. Fakat hiçbir şey ikisini birden yapamaz.[7] *Deneyimin* geleneksel Erken Modern kavramı, *Erlebnis* gibi ona her iki şekilde de sahip olmak istiyordu. (Bu zorluk deneyimlerin eylemi ve deneyimlerin içeriği arasında Sellars'ın 'adı kötüye çıkmış "olan"/"oldu" ayrımı' olarak adlandırdığı kısaltmaya neden olan ortogonaldir). Bu sadece doğası gereği-nedensel ve çıkarımsal-normatif işlevselciliğin birbirinden ayrıldığı noktadır. *Verilmişliği* bir mit olarak adlandırmanın arkasındaki zorluk Kant'ın bize sormayı öğrettiği bir sorudur: Deneyim (ya da her neyse) yalnızca birisine mi *eğilimli*dir (doğası gereği)? Ya da bir iddia ortaya atmada, sonuç çıkarmada birisini mi *haklı* çıkarır?

Bir yüzyıl ya da daha uzun zaman sonra bizim ayrıcalıklı bakış açımızdan, *gündeme* göre *dinin şartlarını* açıklamak üzere pragmatistlerin araçsal semantik stratejisinin ve böylece onların doğruluk ve anlam teorilerinin temelde kusurlu olduğunu görebiliriz. Bu elbette ki onların hiçbir iyi fikre sahip olmadıkları ya da herhangi bir ilerleme kaydetmedikleri veya bizim onlardan hala öğrenecek bir şeyimiz olmadığı anlamına gelmez. Amerikan akademik felsefesindeki pragmatizmde başarı yakalamış olan mantıksal empirizmin semantik stratejisinin işletilemez, anlam ve doğruluk kavrayışlarının da yanlış olduğunu zaten bildiğimiz kanaatindeyim. Bu nokta, her ikisinin anlayışından, önceki girişimleri eleştirerek küçük ölçekli olmayan muhteşem çabalarla başarılmış daha iyi üstesinden gelinen bir teori yaratmak önemli seçim, ilave ve yeniden yorumlama gerektirecektir.

Pragmatistlerin motivasyonlarını ve kavramsal müdahalelerini iki kategoriye ayırmak yararlı bir egzersizdir: büyük, yönlendirici, stratejik vaatler ve daha fazla yerel, yürütme, taktiksel olanlar. (Bu türün örneği: Descartes'ın ontolojik semantiği jenerik olarak dünyayı temsil eden ve temsil edilen olarak ikiye böler. O, sonra bu resmi doğrudan özimleme epizotları olarak temsil eden, süresi uzatılmış ve etkileyici bir şekilde temsil edilmiş bir teori ile doldurur. Hatta farz edelim ki bu şeyleri kurma yolu, onun temsil eden/edilen ilişkilerinin paradigması, söylemsel cebirsel denklemler ki bu figürler jenerik, taahhütleri çerçeveleme ya da böyle bir resmin tamamlanmasının parçası olarak genişletilmiş geometrik

7 Dewey en azından bu önemli ayrımı takdir etti ve açıkça belirtti, ancak yine de o, rehberlik metodolojisinin temel yapısal özellikleri açısından sonuçlarını enine boyuna düşünmeyi başaramadı.

figürler arasındaki ilişki olup olmadığını düşünmek güzel bir sorudur). Benim eleştirilerim öncelikli olarak ikincisi üzerine yönelir: kendilerini daha geniş çerçevede vaatler vermeye yetkili kılmak için uğraşan pragmatistlerde daha detaylı bir şekildedir. Çerçevesi çizilen bu vaatler –benim ele aldıklarım daha detaylı çalışma yaparak kendilerini yetkili kılmaya çalışanlar- genellikle takdire değerdir.

Onların düşüncelerinin geniş özellikleri arasında ilerlemeci olabilmek için benim kabul ettiklerim şunlardır:

> Onlar kendi zamanlarının en iyi yeni biliminin özgün açıklayıcı yapı karakterleri tarafından dünyayı, bizi ve bizim dünya bilgimizi mevcut açısından yeniden yapılandırmayı amaçlayan Darwinci, evrimci natüralistlerdi.

Yenilenmiş emprizmin hizmetinde metodolojik açıdan ontolojideki natüralizmle birlikte gitmek için, Erlebnis den ziyade Erfahrung olarak bir *deneyim* kavramı: bir durum ya da epizota tercihen yerleşmiş, somutlaşmış, işlemsel ve *öğrenme* olarak yapısallaştırılmış bir süreç geliştirdiler. Bunun sloganı 'Deneysiz deneyim olmaz' olabilir. Onlar için temsil etmek ve müdahale etmek daha az imgeci olarak bir kavramsal bozuk paranın iki yanıydı, -ya da daha az imgeci olarak karşılıklı algı bağımlı kavramlar seçimsel olanın sergilenme sürecinin yönlerinin değerlendirilmesi, evrim ve öğrenmeye uyarlanabilir yaygın yapı.

Onlar, Kant'ın muhteşem derslerinden biri olan *epistemolojik* konular üzerindeki *semantik* açıklamanın önceliğini takdir ettiler. Yani deneyim açısından *içeriği* anlamaya çalıştılar (çünkü bunu çözümlerler), yani, yönlendirici bir hedefi reddetmek, *adaptasyon*un dinamik bir süreci olarak onu düşünmek adına, bir statik, kalıcı bir durum olarak *bilgi*nin elde edilmesi olarak düşünüldü.

Semantik kavramların *normatif* karakterlerini anladılar: ki isabet ve isabetsizlik, doğruluk ve yanlışlık, başarı ve başarısızlığın değerlendirmesini sağlama almak zorundaydılar. Yukarıda eleştirilen semantik araçsalcılık, semantik konseptlerin bu normatif boyutunun natüralist bir hesabını verme girişimlerinde pragmatistlerin benimsedikleri daha spesifik bir stratejidir.

Semantikte, onlar yapıcı bir şekilde dünyadaki şeylere atıfta bulunan fikirlerin *manası* hakkında değil *başarısı* hakkındaki şüpheci endişelere –yönelmişlik- cevap veren 'fikirler' teorisinin karşıtı olarak büyülü olmayanı, daha doğrusu içeriğin bilimsel teorilerini geliştirmeye uğraştılar. Pragmatistler bir şeyi düşünmek ya da bilmek anlamına gelen bir şeyin ne olduğunu bizim ne yaptığımızı -önyargılı yaratıkların yapabilecekleri ile birlikte sürekli bir şey- anlamaya çalıştılar, başarısız olsa dahi. Onlar açıkça telaffuz edilen kavramların içeriği hakkındaki düşünmede işlevselcilerdi, bütün eş zamanlılarda zengin içerikli durumların oynadığı role, onların dahil olduğu kavramları anlamak için bir organizmanın davranışsal ekonomisinin geliştirilmesine dikkat ederek.

Onlardaki resmimizde en yüksek mevki verilen bilimsel teori ve teknolojilerdeki nihai sonuçlar akıl ve zekânın bir türü olmasına rağmen onlar kendi açıklama düzenlerinde teorik bilmeden oldukça aşkın olan pratik bilmeye öncelik tanıyarak kararlı bir biçimde

birinci aydınlanmanın başına bela olan Platonculuk ve entelektüalizmin ötesine geçerler. Çok genel açıklayıcı stratejinin bu seviyesinde, pragmatistlerde birinin en çok kaçırdığı şey -her halükarda, onları bizden en çok ayıran şey- pragmatistlerin (Peirce hariç) ayırıcı bir şekilde dile ilişkin ve doğanın zorladığı, kurduğu süreksizliklere ilişkin yirminci yüzyıl felsefi kaygısını paylaşmadıkları şeydir. Yüzyılın egemen felsefi nesli dilin merkezileştirilmesi anlamıyla doludur: Derrida'da bir araya gelen hem Husserl-Heidegger-Gadamer hattı ve yapısalcı-postyapısalcı hat bir yanda ve Freege-Russell hattı Carnap'tan Sellars, Quine ve Davidson'dan Wittgenstein ve Dummett'e devam eden hat öbür yanda. Bu pragmatistlerin kavramsal olan hakkındaki asimilasyonizmi nedeniyle kısmen böyledir: onların kavram kullanıcıları ve organik doğa arasındaki sürekliliği vurgulamaları. Bu vurgu, gereğinden fazla, iyi kimliklere sahiptir ve şu anda bile bizim en belirgin söylemsel uygulamalar hakkındaki doğalcı asimilasyonizm ve normatif özgücülük arasındaki gerilimi çözemediğimizi söylemenin adil olduğunu düşünüyorum. Ama aynı zamanda Amerikan pragmatizminin geç dönem Wittgenstein ve Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'ın Birinci Bölümü' ile birlikte dilsel bir pragmatizm olmak zorunda olduğu fikirlerini ileri süren felsefi yolu da kabul ediyorum.

Çeviren: Eda Çakmakkaya

Kaynaklar

Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. Reprinted (2000) Cambridge MA: Harvard University Press.

Brandom, R. B. (2000). *Articulating Reasons.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Menand, L. (2001). *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America.* New York: Farrar,

Strauss, and Giroux.

Rorty, R. (2000). 'Universality and Truth' in R. Brandom (ed.) *Rorty and His Critics.* Oxford:

Blackwell Publishers.

Sellars,W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind.* R. Brandom (ed.), Cambridge,

MA: Harvard University Press.

Horkheimer ve Dewey'de bilim: 'bilimsel aydınlanma' eleştirisi karşısında pragmatist bilim savunusu

Emre Öztürk

GİRİŞ

Kendi dönemini yaklaşan cennetin veya cehennemin şafağında gören düşünürlerin, yeni oluşumlara açılmakta, köklü değişimlere yol almakta olan dünyalarını anlama çabası oldukça anlaşılır bir kaygının ürünüdür. Hangi görüşten, hangi toplumsal ve siyasal zeminden beslenmiş olurlarsa olsunlar, farklı ekollerin benzer kaygılarla yol aldığını görmek mümkündür. Onları çoğu zaman birbirinden ayıran, sadece olması gerekene dair tasavvurları değil, mevcudu yorumlama tarzlarıdır da. Birbirine son derece zıt iklimlerin ürünleri olarak görünen yaklaşımların dahi kimi zaman, mevcudu anlama noktasında benzerlikler sergileyebileceklerine tanık olunabilir. Zira düşünce tarihi birbirinden beslenen, ayrışan, ortaklıklar sergileyen ve zıtlık içinde yer alan pek çok fikirlerle doludur. Bunların hangi bakımlardan ayrıştığı veya ortaklık sergilediğine ilişkin değerlendirmelerimiz, onlara yöneldiğimiz toplumsal ve tarihsel duruma, içinden beslendiğimiz zamanın ruhuna bağlı olarak güçlenebilir veya zayıflayabilir. Herkesçe bilinen benzerlikler veya zıtlıklar çoğu zaman farklı tarihsel dönemlerin penceresinden izlendiğinde bizi yanıltacak aksi örnekleri bünyesinde barındırabilir. Belki Hans-Georg Gadamer'in dediği gibi söz konusu kavrayış, paradoksal bir biçimde, onlar "yeteri kadar öldü[klerinde]"[1] başarılacaktır. Sosyal bilim literatüründe bu anlamda, *Pragmatizm* ve *Eleştirel Teori*, birlikte telaffuz edilmesine pek

1 GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 50.

alışık olunmayan iki düşün geleneğidir. Ancak her ikisi de kendi düşün adamları ekseninde, belli bir "geçiş" evresini, hangi yöne doğru evrileceğinin kestirilmesi güç olan kaçınılmaz toplumsal dönüşümlerin, korkuyla bezenmiş kaygılı siyasetlerin cennet vaatleriyle kol kola gittiği büyük umutların, savaşa ve barışa aynı ölçüde yakın bir geleceğin müphemlik yayan kokularının her yere sinmiş olduğu modern toplumun son şafağında içinde bulundukları çağın ruhunu anlamaya çalışıyorlardı. Bugünü anlamak için, bugünü yaratan koşulların entelektüel ve kültürel kodları iyi deşifre edilmeli ve doğru anlaşılmalıydı. İnsanlar refah, eşitlik, özgürlük ve adalet vadeden felsefelerden nasıl olup da böylesi bir toplumsal durumu üretebilmişti? Sorun felsefede mi, yoksa onu yorumlayanlarda veya uygulayanlarda mı? Bu anlamda John Dewey'de olduğu kadar Max Horkheimer'da da "geleneksel felsefe"ye dair eleştiri tınısının bunca yaygın görülmesi tesadüf değildir. Dewey temelde yerleşik "inançların ve kurumların eleştirilmesi ve yeniden-inşası[yla]"[2] ilgilenirken, Horkheimer mesaisini "burjuva toplumunun ve onun ideolojisinin eleştirisi"ni[3] yapmaya harcıyordu. Bu anlamda, her iki ekolun mevcudu yorumlama tarzlarında bazen belli açılardan bir ortaklık sergiledikleri görülür. Ancak geleneksel felsefeden anladıkları, bazı bakımlardan birbiriyle ayrışan özellikler barındırır; Dewey'in bunun yerine önerdiği "felsefi yeniden yapılanma" ile Horkheimer'ın geleneksel kuram karşısındaki "eleştirel kuram"ı da farklı varsayımlar ve fikri köklerden beslenir. Dewey'in geleneksel felsefe eleştirisi, özellikle de bilimin toplumsal işlevi konusunda daha ılımlı bir pozisyon alma önerisinde bulunur. Aydınlanmanın tarih üstü özne tasarımları kurma çabalarını reddetmekle beraber, ilerleme, toplumsal inşa ve bilimsel düşünüş tarzının egemen kılındığı bir toplumsal yapılanmayla bağını koparmada Horkheimer kadar hevesli olduğu söylenemez. Horkheimer ise, "bireyin silinişine" yol açtığını düşündüğü "teknolojik ilerleme ve bilimsel aydınlanma"[4] karşısında, onun ("düşünme"yi iskartaya çıkaran "araçsal akıl" olarak) aklını ve bilimin burjuva çıkarlarıyla olan bağını vurgulama kaygısı içerisinde, başta pozitivistler olmak üzere, bilimsel düşünüş tarzına merkezi bir yer atfeden her türden yaklaşımı "geleneksel kuram" eleştirisine konu etmiştir. Böylelikle, Dewey'de "geleneksel felsefe" eleştirisinin "düzenleyici" ve "revize" edici ilkesi olarak yüceleştirilen "bilimsel düşünme tarzı" da, Horkheimer'ın "geleneksel kuram" eleştirisinden nasibini alır. Bu nedenle, makalemiz, Horkheimer'ın pragmatizmi de kapsayan "bilim(cilik)" eleştirisi bağlamında, Deweyci bilim anlayışının bu eleştirilere hangi bakımlardan konu edilebileceğini ve Deweyci bilim savunusunun basitçe "araçsal aklı" meşrulaştıran yaklaşımlardan biri olarak ele alınmasının ne ölçüde doğru olduğunu sorgulamak amacındadır.

---

2 DEWEY, John; "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", Çeviren: Celal Türer, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 242.

3 HOLZ, Hans Heinz; **Frankfurt Okulu Eleştirisi**, Çeviren: Olcay Geridönmez vd., Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2014, s. 121.

4 HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 167.

HORKHEIMER'IN PRAGMATİZMİ KAVRAYIŞ BİÇİMİ

Pragmatizm, Horkheimer'ın "eleştiri" odağında, pozitivizmin bir türevi olarak, araçsal aklı ve burjuvazinin tüm "öznelci" ve "şeyleştirici" mantığını yerleştiren bir düşünce geleneği olarak yorumlanır. Eleştirel Teori mensuplarının bu eğilimlerinde, pragmatizmi, fikirleri sadece mevcuda uygunluğuna göre doğru kabul eden ve mevcudu eleştirel düşünmeyle gelecek tasavvurlarına göre dizayn etmeye muktedir olamayan bir felsefe olarak anmalarının etkisi büyüktür. Horkheimer, pragmatizmin "özü[nün], bir düşüncenin bir kavramın ya da bir teorinin bir eylem planı ya da tasarısından başka bir şey olmadığı ve dolayısıyla doğruluğun da sadece bu düşüncenin başarısından ibaret"[5] olduğunu yazarken, bu kanaatini açıkça ortaya koyar. Bir araç haline gelerek her hangi bir işlevi kalmayan aklın, biçimselci yönüne eşlik eden taraf pozitivizmse, araçsalcı yönüne rehberlik eden taraf da pragmatizmdir. Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağlantısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Burada akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır.[6] Böylelikle, pragmatizm, Horkheimer nezdinde pozitivizmle aynı şekilde, geleneksel kuramın bir başka uzantısı olarak ele alınabilecek bir nitelik kazanır. Horkheimer, pragmatizme özgü pratikle ilişkinin, toplumsal olarak ayrıştırıcı olmasa da katıksız olarak "geleneksel" nitelikte olduğunu vurgulamış ve pragmatizmi bir bütün olarak "geleneksel kuram" içine yerleştirmiştir.[7] Çünkü geleneksel kuramın da en önemli özelliği, var olan sorunları toplumdan ve tarihten yalıtarak irdelemesidir. Geleneksel kuram, bu yolla toplumsal sorunları doğallaştırarak onların üzerini örtmekte ve insanları güncel sorunlardan uzaklaştırma girişimine yardım ederek, sorunlu mevcut gerçekliğin hakikat rejimlerine duyulan inancın ve güvenin gerekçelerini üretmektedir. Böylelikle felsefe, yaşanmakta olan toplumsal sorunlar karşısında duyarlı olmayan, mevcut sorunları görmezden gelerek sürekli susan kitlelerin yetiştirilmesine katkıda bulunmaktadır.[8] Pragmatizm böylesi bir felsefe yapma tarzını besleyen kaynaklardan biridir. Pragmatik akıl, hesaplayıcı, tahmin ve kontrol yönelimlidir. Pragmatizm, aklın, öznel olarak belirlenmiş fayda ve kullanışlı eylem hedefiyle özdeşleştirildiği öznel aklın bir türü olarak aynı eğilimi sürdürür. Çünkü burada, nesnel olarak oluşturulmuş kendinde amaçlar yok ve sadece belli bakımlardan tutulan değerler söz konusudur.[9] Amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığı sorusu bir yana bırakılmıştır. Amaçlarla ilgilenecek olduğunda da, daha baştan, bunların da öznel anlamda akla uygun olduğunu, yani öznenin varlığını (bu, bireyin varlığı da olabilir, bireyin

---

5 A.g.e., s. 82.
6 A.g.e., s. 67.
7 SLATER, Phil; **Frankfurt Okulu**, Kabalcı Yayınevi, Çeviren: Ahmet Özden, İstanbul, 1998, s. 66.
8 GÜLENÇ, Kurtul; **Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 35-36.
9 DEEN, Phillip; "Dialectical vs. Experimental Method: Marcuse's Review of Deweys Logic: The Theory of Inquiry", **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy**, Vol. 46/2, 2010, s. 245.

hayatının bağlı olduğu topluluğun varlığı da) sürdürmesine hizmet ettiklerini kabul eder. Bir hedefin herhangi bir öznel kazanç ya da çıkardan bağımsız olarak, kendi başına taşıdığını sezdiğimiz erdemleriyle akla uygun olabileceği düşüncesi, öznel akla tümüyle yabancıdır.[10] Bu kabule göre, pragmatizmde amaç sürekli mevcuda eğilmek ve mevcudu ilerletmek olduğundan, büyük insanlık idealleri gibi fikirlerin arkasına takılmaktan vazgeçilmiştir. Her şey sadece verili bir durumda toplumun, geçmişe nazaran daha iyileştirilebilir olmasına katkı sağlayan politikalar geliştirmeye yönlendirilmiştir. Durumun daha büyük bir ideal ile uyumlu olup olmamasını sorgulamanın bir manası yok, eğer geçmişe nazaran "daha iyi" ise bu kendi içinde doğru bir hamledir. Ancak kuramların değeri hiçbir zaman, sadece pratikte kazandırdıklarıyla veya kendisiyle ilişkili olduğu toplumsal kişi veya grupların çıkarlarıyla ölçülemez. Bu nedenle Horkheimer için, "bir yargının doğruluğunun sınanması, yaşam için öneminin sınanmasından farklı bir şeydir. Toplumsal çıkarlar, hakikat üzerinde hiçbir zaman belirleyici olmazlar; tersine kuramsal ilerlemeyle bağlantılı olarak gelişmiş bulunan kıstaslar geçerlidir."[11] Elbette Horkheimer, hakikate ilişkin kavrayışı, bireylerin toplumsal varlığının ihtiyaçları ve zaruretlerinden yalıtık bir kendilik olarak, metafiziksel ve bütünüyle spekülatif bir tarzda kurgulamak arzusunda değildir. Fakat aklın sadece gündelik yaşamın amaçları için yararlanılabilir bir araç olduğu, ama büyük sorunlar karşısından susması ve meydanı ruhun daha tözsel güçlerine bırakması gerektiği yolundaki öğretiden hareket edildiğinde, bir bütün olarak toplumla ilgilenen kuramsal çalışmanın hedefinin saptırılmış olacağını savunur.[12] Çünkü hakikatin yaşamı destekleyici olduğu, ya da dahası, tüm "değer" düşüncenin doğru da olması gerektiği yolundaki bilgi-kuramsal öğreti; daha iyi ve yaşamı destekleyici bir duruma götüren eğilimlerin içinde gerçekten dile geldikleri bir bütüne ait değilse, uyumcu bir yanılsama içerir. Toplumun bütününe ilişkin belirli bir kuramdan koparıldığında, her bilgi kuramı biçimselci ve soyut kalır. Sadece yaşam ve destekleme gibi dile getirimler değil, doğrulama, onaylama, kanıtlama, vb. gibi görünüşte özgül bilgi-kuramsal terimler de en özenli bir tanımlamada ve matematiksel bir formül dilinin alınışında, kapsayıcı bir kuramsal bütünlüğe ait olmak yoluyla gerçek tarihe bağlı olmadıkları ve belirlenmedikleri sürece muğlak ve belirlenmemiş kalırlar.[13] Pragmatizm tam da bu muğlaklığın derinleşmesine ve yerleşmesine hizmet eder. Çünkü pragmatizm gerçekliği doğruya göre dönüştürmek yerine, doğruyu mevcut gerçekliğe uyarlamak, ona uygun hale getirmek, gerçekliğe uygun bir doğru yaratmak ve bu uygun olduğunda bunu doğru kabul etmek gibi bir yöne sahiptir. Horkheimer'ın deyişiyle, "düşüncelerimiz doğru olduğu için beklentilerimizin gerçekleştiğini ve eylemlerimizin başarılı olduğunu değil, tam tersine beklentilerimiz gerçekleştiği ve eylemlerimiz başarılı olduğu için düşüncelerimizin doğru olduğunu söyleyen"[14] bir doktrin var karşımızda. Kısacası, pragmatizm, Hork-

10 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 55.
11 HORKHEIMER, Max; **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9.
12 **A.g.e.**, s. 10-11.
13 **A.g.e.**, s. 189-190.
14 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 83.

heimer nezdinde, mevcudu kutsallaştırır, bilimin ve pozitivist yöntemin biçimselci aklının araçsal yönünü besler, piyasa ve rekabet mantığını meşrulaştıran fikri malzemeyi tedarik eder, bireyselliği "öznel çıkarlara" indirgeyen "şeyleştirici" bir öznellik körükler, doğruluğu sadece pratikteki uygunluğa indirger, mevcuda uymayan bir "doğru" tasavvuruna izin vermez, bireylerin gelecek tasavvurlarını sakatlar ve onların eleştirel düşünme melekelerini kötürümleştirir. Horkheimer pragmatizmin bu özelliklerinin onun bilim tapınışında en açık haliyle gözler önüne serilebildiğini göstermeye çalışmıştır. Zira pozitivistler gibi, bilime dayalı bir toplumsal yapılanma veya Dewey'de olduğu gibi "sosyal zekâ" yaratma kaygısıyla, toplumsal iyileştirmenin hizmet ettiği temel hedefleri perdelemekte ve burjuva düzenini meşrulaştıran araçları yeniden üretmektedir. Burada Horkheimer'ın pragmatizme ilişkin değerlendirmelerini, "yüzeysel bir okuma"yla[15] temellendirdiğini iddia etmek ve pragmatizmin özünde bu eleştirileri bertaraf edecek bir felsefe yapma tarzı olduğunu savunmak, onu bütünüyle bu eleştirinin özdeşi olarak algılamak kadar kolaycılığa kaçan bir tutum olacaktır. Bu nedenle, Horkheimer'ın eleştirilerinin temel dayanak noktalarını iyi analiz etmek ve pragmatizmin bunlara nasıl yanıt verebileceğini (veya veremeyeceğini) göstermek gerekir. Ardından eleştirilerin haklılığını (veya varsa yüzeyselliğini), her iki ekol arasındaki ortaklıkları veya farklılıkları tespit etmek daha olanaklı hale gelecektir.

HORKHEIMER'IN BİLİM(CİLİK) ELEŞTİRİSİ KARŞISINDA DEWEYCİ BİLİM SAVUNUSU

Horkheimer felsefenin modern bilimler karşısındaki düşüşünde, onun "hizmetçisi" konumuna indirgenip, insanlığın yaşam olanaklarının yüceltilmesi veya içinde bulunduğu insansızlaşmış ve metalaşmış ilişkiler ağının bir eleştirisi haline yükseltilememesinin etkenlerinden biri olarak pozitivizmi ve mantıksal pozitivizmi sorumlu tutar. Felsefenin öncü misyonu, bilimin yükselişiyle ikame edilmiş ve felsefenin işlevsizliği bir sorun olarak algılanmamıştır. Horkheimer'ın deyişiyle, "bugün hemen herkes, felsefi düşüncenin gerilemesiyle toplumun hiçbir şey yitirmediğini çünkü onun yerinin çok daha güçlü bir bilgi aracı olan modern bilimsel düşünceyle doldurulduğunu kabul etmektedir. Felsefenin çözmeye çalıştığı sorunların ya anlamsız olduğu ya da modern deneysel yöntemlerle çözülebileceği düşünülmektedir. Nitekim, modern felsefedeki temel eğilimlerden biri, geleneksel spekülasyon tarafından yarım bırakılmış işleri bilime devretmektir. Bilimin koşullardan bağımsızlaştırılarak mutlaklaştırılmasına varan bu eğilim, bugün pozitivist olarak nitelendirilen bütün okulların başlıca özelliğidir."[16] Ancak bilimsel mantığa tapan bu türden yaklaşımlar, sadece mevcuda görünür olan olguları hesaplamak, denetlemek, kontrol etmek ve öngörebilmek üzerine odaklanmış olduğundan, insanların içinde bulunduğu tarihsel uğrağı kavrayabilecek bir "düşünme"yi gerçekleştirmelerine ve belli

15 Hans Joas, Horkheimer'ın, çalışmalarında en yaratıcı Amerikan fikir akımına karşı kibirli ve yüzeysel biçimde tepeden bakan Alman edasını takınma geleneğini sürdürdüğünü iddia etmiştir (JOAS, Hans; **Pragmatism and Social Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, s. 81).

16 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 94.

gelecek tasavvurları geliştirmelerine imkân tanımamaktadır. Bu nedenle Horkheimer pozitivizme olduğu kadar, pozitivizmle aynı "zihinsel kötürümleşme"nin[17] yerleşmesine hizmet ettiğini düşündüğü her felsefeye eleştiri silahını kuşanmıştır. "Horkheimer'ın pozitivizmin tüm varyantlarına ve versiyonlarına radikal eleştirel bakış geleneği"[18] bir tür pozitivizm olarak algılanan pragmatizmi de pas geçmemiştir. Horkheimer, "Fransa'daki pozitivizmle yakından akraba"[19] olarak gördüğü pragmatizme, geleneksel felsefeye özgü kavrayış biçimlerinin bir türevi olarak bilimi ve "mevcudu" kutsallaştıran bir başka alan olarak eğilmiştir. Bu anlamda, "Enstitü, Amerikan pragmatizmini, pozitivizm ile içiçe sayma eğiliminde olmuştur."[20] Pragmatizm Avrupa'da mantıksal pozitivizmin felsefeyi düşürdüğü mertebeyi, Amerika'da yaygınlaştıran bir diğer pozitivizmdir. Hatta Amerika'da felsefe, en uygun seçenek ve kazanımların ediniminde "danışılan" bir araca dönüştürülmekle, birkaç apolet daha kaybetmiştir. Zira hem pragmatizm hem de pozitivizm, bilimi göklere çıkarıp onun yöntemlerini tüm disiplinlere bir örnek olarak dayatırken, olgulara ilişkin kontrol ve öngörü idealini toplumsal alana da uyarlıyorlardı. "Pragmatistin doğa bilimlerine tapınması"nın[21] pozitivistin bilim tapınışından geri kalır yanı yoktur. Horkheimer'a göre, "değişik felsefi okulları arasında özellikle pozitivistler ve pragmatistler, kuramsal çalışmanın toplumun yaşam süreciyle iç içe geçişini dikkate alıyor görünmektedir. Bunlar, sonuçların önceden görülmesini ve kullanışlılığını, bilimin görevi olarak göstermektedirler."[22] Ancak onların "şeyleştirici" düşünme mantığı bilime nesneler üzerinde tahakküm kurucu misyonu aşılamaktan ve insanlar arasındaki ilişkilere de yaygınlaştırılmasından başka bir şeye yol açmamaktadır. Pragmatistin ve özellikle pozitivistin bilime olan bağlılığı, sadece gerçeklerden yola çıkıldığı ve tarafsız bir biçimde insanlığın çıkarlarına hizmet edildiği kanaatinin yerleşmesine yol açar. Fakat eninde sonunda, "düşünme"yi, "olguların tasnifine" indirgeyerek sakatlayan ve egemen sınıfların ekonomik çıkarlarının devamına imkân tanıyan pozitivist akrabalarıyla benzerlikleri gün yüzüne çıkar. Sadece görünenden ve verili olandan hareket etme, kişisel kanaat ve değerlendirmelerden yalıtık olmak anlamında nesnelliğin yüceltilmesi, "insana yaraşır bir yaşam isteği"ne[23] cevap veren düşünmenin kendisini iskartaya çıkarır. Horkheimer'ın deyişiyle, "düşüncenin bilim dallarıyla özdeşleştirilmesi, bilimi de toplumun tümünü de kendi özel amaçları için kullanan egemen ekonomik güçler karşısında, aslında mevcut durumun ebedileşmesiyle sonuçlanır."[24] Bugün "bir bilginden, mevcut olanı ebedileştirmesinden, özellikle çoktandır barışı tam karşıtına dönüştüren savaş ekonomisi için teknik araçları hazırlamasından başka bir şey istenmemektedir. Ekonomi güçlerinin özgür oyununda zarar görmüş bulunan orta sınıfın

17 **A.g.e.**, s. 91.
18 KIZILÇELİK, Sezgin; **Frankfurt Okulu**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 263.
19 HORKHEIMER, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 188.
20 JAY, Martin; **Diyalektik İmgelem**, Çeviren: Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul, 2005, s. 450-451; 190. Dipnot.
21 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 87.
22 HORKHEIMER, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, s. 346.
23 **A.g.e.**, s. 316.
24 **A.g.e.**, s. 329.

büyük bir bölümüne, ekonomik açıdan en güçlülere tamamen bağlanmak istemediklerinde, sadece sessiz bir yaşam, belirleyici tüm sorularda kendini geri çekme olanağı kalır. Düşünme, aynı zamanda hem eleştirel, hem hedef koyucu olma iddiasından vazgeçer."[25] Düşünme, değerlerden bağımsızlığın savunucuları tarafından, endüstri toplumunun, "o sırada geçerli olan amaçları için bir hizmetçi kız konumuna"[26] indirgenir. Pragmatizm eleştirel düşünmenin yok edildiği ve sadece verili durumdaki sorunların giderilmesine yarayan "nesnel" bilim algısının yerleşmesinde, en az pozitivizm kadar suçlu bulunur. Pragmatistlerin ellerinde, bilimin, yöntemiyle birlikte toplumsal iyileştirilebilirliğin yegâne "nesnel" ölçütü halini alması, bilimin hizmet ettiği egemen çıkar gruplarıyla olan bağını görmeyi zorlaştıracak bir körlük yaratmaktadır. Böylelikle pragmatizm düşünmeyi araçsallaştırarak, insanî yaşam alanını iyileştirilebilir kılacak eleştirel düşünme kabiliyetini ortadan kaldırmakta ve burjuva çıkarlarına hizmet eden bir ideolojiye dönüşmektedir. Pragmatizm, doğruluğu mevcuda uygunluğuna göre değerlendiren yararcı tarafıyla, "serbest rekabetin varlığına ve yararlarına duyulan inan[cı]"[27] zihinlere yerleştirir. Bu nedenle Horkheimer, pragmatizmi, deneysel fiziği bütün bilimlerin prototipi yapmaya ve zihinsel yaşamın her alanını laboratuvar teknikleri modeline uydurmaya çalışan, fabrikayı insan varoluşunun prototipi olarak gören ve bütün kültür dallarını montaj hattı üzerindeki üretim ya da rasyonelleştirilmiş büro modeline uydurmaya çalışan modern endüstriyelizmin düşünce alanındaki karşılığı olarak değerlendirir.[28] Bu anlamda, insanların yaşadığı koşulları anlama çabasının, *social research* adını alarak gündelik ve kısa vadeli belli hedeflerle ilgili bir tür veri toplama işine indirgenmesi, "herhangi bir bilimden daha çok Amerikan pragmatizmine bağlıdır. Sonuçta teknikleri ticari ve idari amaçların parçası olduğu sürece onun dışında kalamaz."[29] Dolayısıyla pragmatizmin işlevi, kendini nasıl göstermek isterse istesin, sonunda, eleştirel bir yaklaşım olmaktan çok, uzlaşmacı bir işlev olmakta; pozitivizm gibi pragmatizm de varolan "olguların" ardındaki gerçekliği anlayabilecek donanımdan yoksun bulunmaktadır.[30] Böylelikle Amerika'da sosyal bilimlerin tüm alanlarında ve kamu tartışmalarında, "biçimciliğe karşı başkaldırı" olarak sunulan pragmatizm, Horkheimer'ın ellerinde "metodolojik kesinliğe" ya da "teorik meselelerden bağlantısızlığa" indirgenen salt sosyal araştırma olarak yaftalanıp gözden çıkarılacak bir düzeye indirgenir.[31] Peki gerçekten de pragmatistlerin (ve özellikle de Horkheimer'ın *Akıl Tutulması*'nda eleştiri tahtasına yerleştirdiği Dewey'in), bilime ve yöntemine dair aşırı bir bağlanma içinde olduklan, bilimin yaratmış olduğu ilişki biçimleri ve hizmet ettiği güç odakları hakkında her hangi bir eleştirel kavrayış içerisinde olmadıklan söylenebilir mi? Horkheimer'ın tarif ettiği türden bir pragmatizmin, aklı araçsallaştıran bir tür bilimciliğe saplanmış olduğu kuşku götürmez,

---

25 A.g.e., s. 328.
26 A.g.e., s. 317.
27 A.g.e., s. 188.
28 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 88.
29 HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor W.; **Sosyolojik Açılımlar**, Çeviren: M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015, s. 141.
30 JAY, **Diyalektik İmgelem**, s. 127.
31 JOAS, **Pragmatism and Social Theory**, s. 81.

ancak bu tarifin Dewey'i hangi bakımlardan kapsadığı ve hangi yönlerden ıskaladığı hususu üzerinde daha detaylı bir değerlendirmek yapmakta fayda var.

Charles Sanders Peirce'ten Dewey'e kadar, pragmatistlerin bilimsel yönteme ya da doğa bilimlerinin yöntemlerine karşı özel bir ilgiyle yaklaştıkları söylenebilir. Pragmatistler "bilimin yöntemindeki düşünme mantığını" kendi evrimci yaklaşımlarına son derece uyarlanabilir görüyorlardı. Organizma ve çevre arasındaki karşılıklı etkileşim, sürekli olarak mevcut şartlarda yeniden değişen yaşamsal öğeler üzerinde düşünüp yeni bağlantılarla bir uyum yakalama çabası olarak buna oldukça uygundur. Bilimsel düşünme tarzının, problem çözme odaklı doğası, bireylerin tüm diğer insanî tecrübe alanlarına yaygınlaştırılırsa, her adımda en verimli stratejilere erişene kadar, sorgulayıcı bir "sosyal zekâ" geliştirmek olanaklı kabul edilmektedir. Ancak buradan hareketle, pragmatistlerin "bilimcilik"e saplandıkları iddia etmek, Horkheimer eleştirisinin haklı yönlerine rağmen biraz aceleci bir hüküm olacaktır. Pragmatistler, bilimsel yöntemi "–izm"lere bağlanmış dogmatik düşünme alışkanlığını kırmak için insanî tecrübe alanının her yönüne uygulamayı önerirler. Onlar, bilimsel yöntemin toplumsal uzama uyarlanmasından, toplumsal fenomenlerde "kesinlik" sağlama kaygısı gütmezler. Aksine her türden "kesin felsefe" ya da "kesinlik arayışı"na karşı çıkarlar. Dewey felsefede, özneyi dış dünyanın bir gözlemcisi statüsüne indirgeyen "izleyici bilgi görüşü" olarak hâkim olan anlayışın günümüze uzanan belli devamlılıkları gösterdiği kanaatindedir. Aklı bedenden ayrı bir kendilik olarak tasarlamak, bilme sürecini, dış dünyayı seyre dalan öznenin "izlenim"lerine indirgemekte, yapay bir dış dünyanın kesinliği skandalı üretmekte ve filozofları kesinlik arayışını sağlama alacak yeni çareler üretmeye sevk etmektedir. Hâlbuki, bilme sürecine dış gözlemcinin değil, katılımcı bir öznenin ürünü olarak bakılırsa söz konusu problem bir skandal olmaktan çıkar.[32] Nihai rasyonel temelleri olan ve "doğanın en doğru dili" olarak öne çıkarılan, bireyi olgular karşısında pasif bir izleyici konumuna indirgeyen türden bir bilimciliğin karşısında yer almışlardır. Bu anlamda Dewey, izleyici bilgi teorisinin bir uzantısı olarak okunabilecek pozitivizmi de eleştirmektedir. "Dewey, düşüncenin kaynağının yalnızca duyusal-verilerin meydana gelmesi olduğunu; düşüncenin ise bu tür verileri yorumlamakla, aralarında bağlantılar kurmakla, onların düzenlerini önceden kestirmekle vs. ilişkili olduğunu savunan pozitivist görüşe karşı çıkar. Gözlemsel-veriler yalnızca 'verili' değillerdir, insanın etkin bir biçimde çevresine müdahale etme süreci içinde 'alınır' ve 'çıkartılırlar'. Düşünce, yalnızca gözlemler arasında bağlantılar kurmakla değil, çevrenin nasıl denetim altına alınıp yeniden biçimlendirileceğinin yollarını bulmakla da ilgilenir. Düşünceye özgü mantıksal biçimler, düşüncenin doğasında içkin olarak bulunmazlar; düşüncenin doğal gelişim süreci içinde evrilirler."[33] Dewey'in pozitivizmle olan ayrışması, pozitivizmin disipliner ruhuna yönelik eleştirilerinde de açığa çıkar. Dewey, pozitivist disipliner ayrımları yerleştiren düşünme tarzına aykırı olarak, nesneyi farklı yönlerden parçalayan ve bütünü kavramayı olanaksızlaştıran aşırı uzmanlaşmanın

32 Bknz. DEWEY, John; **The Later Works 1925-1953 - Volume 4 (1929)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, Carbondale, 1984, s. 3-21, 21-40.

33 CORNFORTH, Maurice; **Pozitivizme ve Pragmatizme Karşı Felsefeyi Savunmak**, Çeviren: Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009, s. 246-247.

yarattığı disipliner ayrımları aşan bir yaklaşım öneriyordu. Ona göre, sosyal bilimci "Büyük Toplum"un inşasında rol almak istiyorsa, disiplinlerin parçalanmalarının ve soyutlamalarının ötesine uzanan bir kavrayışa sahip olmak zorundadır.[34] Bu nedenle, Dewey için, karşılıklı fikir alışverişini, varsayımların çeşitliliğini ve esnekliğini sağlamak için kavramsal bariyerlerin ve disiplinler arasındaki sınırların kaldırılması acil bir ihtiyaçtır.[35] Eleştirel kuramın bu hususta Dewey'le bir görüş birliği içinde olduğu söylenebilir. Horkheimer ve Adorno da, insan ile ilgili bütün disiplinlerin alt alta zincirleme birbirlerine bağlı olduğunu savunuyor ve her disiplinin bir diğerini işaret ettiğinden, bugün bütünlük kavramının özel olarak ayrıca alınmasına ilişkin ihtiyacı vurgulayarak özgüllüklerin nadiren öne çıkarılması gerektiğini yazıyorlardı.[36] Bunun yanında Dewey, sosyal bilimlerin bir veri toplama işine indirgenmesi karşısında da en az Horkheimer kadar rahatsızlık duymaktaydı. Sosyal araştırmalarda toplanan sosyal olgu verileri anlamsız parçaların karışık bir yığını olarak kaldığından, araştırmaların insan istekleriyle ve insani değerlerle olan bağıntısı ihmal ediliyor, onları mantıklı bir bütün içinde bağlayacak hiçbir şey kalmıyordu.[37] Dolayısıyla Dewey'in bilimsel yöntemi diğer sosyal alanlara uyarlama çabası, pozitivist metodolojik indirgemecilikten kaynaklanmaz, yaşamın her alanında, değişime ve dönüşüme açık, problem çözme odaklı bilimsel düşünme mantığını karşılaştığı sorunlarla başa çıkmada uygulayabilen bir "sosyal zekâ" yerleştirmekle ilgilidir.[38] Bu nedenle, Dewey, kendi çalışmalarının en yeni bilimsel tartışmalara faydalı olmasını görmekten ziyade, mevcut insanî problemlere bir çözüm üretebildiğini görmekle daha çok ilgiliydi. Hayatın her alanında bireylerin kendilerini en iyi şekilde geliştirdiklerini, müşterek problem çözme aracılığıyla, değişen sosyal ve çevresel şartlara kendilerini başarıyla uyarladıklarını ve yeni anlamlar yarattıklarını görmek istiyordu.[39] O, bilimi ve yöntemini bu bağlamda savunuyordu. Bilimsel düşünüş tarzı diğer insanî yaşam pratiklerinden ayrık bir kendilik olarak tanımlanmamalıydı. Ancak Horkheimer pozitivist bilim anlayışının, sosyal bilimlere uyarlanışının, yani saplantılı bir nesnellik arayışının körüklediği "meslek olarak bilim" yaratma eğilimlerinin, insan ve toplum dünyasını ele alan disiplinlerin dönüştürücü ve daya iyi bir dünyanın tesisi adına müdahaleci fonksiyonlarını ortadan kaldırdığı eleştirisini yöneltirken de, bu geleneksel yaklaşım içerisinde konumlandırdığı pragmatizmin sosyal bilimlere benzer bir misyonu yükleme yönündeki gayretini, pozitivizme özgü statükocu bir tür "sosyal mühendislik" örneği olarak algıladığından özgürleştirici potansiyelini aldatmaca olarak kabul eder. Bu nedenle, Dewey'in bilimsel düşünüş tarzını egemen kılarak inşa etmek istediği sosyal zekâ kuramını

---

34 HICKMAN, Larry A.; "Introduction", **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. xiv-xv.

35 DEWEY, John; **Logic: The Theory of Inquiry**, Henry Holt and Company, New York, 1938, s. 508.

36 HORKHEIMER ve ADORNO, **Sosyolojik Açılımlar**, s. 26.

37 MANICAS, Peter T.; "John Dewey and American Social Science", **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 49.

38 ÖZTÜRK, Emre; "Richard Rorty'nin John Dewey Okuması Üzerine Bir Değerlendirme", **Felsefelogos**, Sayı: 59, 2015/4, s. 191.

39 COCHRAN, Molly; "Introduction", **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.),Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 2.

da, "gerçekte, toplumsal sınıfların çıkarlarının bilim yoluyla uzlaştırılabileceğine inanmayan Weber'in kötümserliğinden çok daha büyük bir siyasal boyun eğişi gizle[diğini]"[40] savunur. Buna göre, bilimin egemenliğinin belli grupların çıkarları uğrunda hüküm sürdüğü bir dönemde, bilimin savunusu insanlığın iyileştirilmesi niyetinde tüm masumiyetini kaybetmeye mahkûmdur. Bilimin bu denli yüceltilmesi, kendisini var eden tarihsel dinamiklerin (ve ideolojilerin), bir anlamda burjuva toplumunun olumlanmasından kendisini ayrıştırmayı nasıl başaracaktır? Zira modern dünyanın kötülükleri ve felaketleri, bilim olmadan gerçekleştirilemezdi. Pragmatizm bilime olan inancını, onun yarattığı toplumsal sonuçlara rağmen korumayı nasıl başarmaktadır?

Horkheimer, pragmatizmin ve pozitivizmin bilimin kötü kullanımına dair hiç söz etmeyen düşünürler yarattığını iddia etmek istemez. Ancak genel resmin kendisine bakıldığında, insanlığın bilimin önderliğinde daha iyi bir geleceğe doğru evrilebileceğine dair iyimser ilerlemeci kavrayıştan rahatsızlık duyar: "Kuşkusuz pozitivistler bilimin yıkıcı amaçlarla kullanıldığından habersiz değillerdir; ama bilimin bu tür kullanımının bir sapkınlık olduğunu düşünmektedirler. Gerçekten böyle midir? Bilimin ve onun uygulanışı olan teknolojinin gösterdiği nesnel ilerleme, bilimin ancak saptırıldığı zaman yıkıcı olup, gereğince anlaşıldığında zorunlu olarak yapıcı olduğu yolundaki bugünkü yaygın düşünceyi haklı çıkarmaz."[41] Hokheimer nazarında pozitivistler, ki bunların içinde deneysel bilimlerin düşünüş mantığını sosyal bilimlere uyarlamayı öneren Dewey'i de ilave eder, bilime bakışlarında saplanmış oldukları bu iyimserlikten yola çıkarak, kendi putlarına eleştirel bir tavır almayı pek başaramazlar. Ancak, hızlı toplumsal değişmelerin ve sanayileşmenin yarattığı çarpık ve eşitsiz toplumsal gelişme kadar, teknolojinin yayılmacı ve savaşçı politikaların bir ürünü olarak kullanılması konusunda Dewey'in gözlerini kapalı tuttuğu söylenemez. Dewey bilimin yarattığı felaketlere sık sık yer verir. Lakin buradan hareketle bilimin kendi içinde kötü sonuçlarını, insanların bilimi kullanımından ve yaratmasından bağımsız değerlendirmemekte hassas davranır: "Modern savaş gemileri bilimin yaşam ve eğitimdeki mevcut pozisyonunun temsili gibi görünür. Elbette matematik, mekanik, kimya ve elektrik gibi onun inşasının ve idaresinin tekniklerini sağlayan bilim olmasaydı savaş gemisi varolamazdı. Fakat bu şahane tekniğin hizmetinde olan amaç ve idealler, bilim öncesi çağın, yani barbarlığın kalıntıları gibi duruyor."[42] Yani suçlu bilim değil, insanlıktır. Bilimin birkaç kötü kullanımı, Dewey'in, bilime her adımında dikkatle izlenmesi gereken potansiyel tehlikelere gebe bir alan olarak yaklaşmasına yol açmaz. Dewey'e göre bilim aslında dünyamıza ve yaşananlara karşı nötrdür. Onu dünyanın sefaletlerinin sebebi olarak algılamak doğru değil. Buna yol açan bilim değil, insanın bilimi ve ürünlerini kullanma amaçlarıdır. Bilim sadece bir araç, bir yöntem ve teknikler bütünüdür.[43] Dewey nezdinde bilim insanın ellerinde bu durumu oluşturan etkenlerden biri olabilmişse de, bilim insanlığı

---

40 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 111.

41 A.g.e., s. 94.

42 DEWEY, John; **The Middle Works 1899-1924 - Volume 6 (1910-1911),** Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978, s. 78.

43 DEWEY, John; "Science and Society", **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 390.

karanlık geçmişinden bugünlere taşıyan ve bugün içine düştüğü çıkmazdan kurtaracak ve insanlığı yüceltecek olan yegâne araçlardan biri olarak merkezi rolünü korumaya devam etmiştir. Horkheimer bilimin bu rolünü inkâr etmez ama insanlığın her derdine deva olabilecek yegâne dayanak noktası olarak öne çıkarılmasını tasvip etmez: "Evet, iyi ya da kötü tarihsel değişimlerde binlerce başka etken gibi bilimin de bir payı olmuştur; ama bu, bilimin insanlığı kurtaracak tek güç olduğunu göstermez. Eğer Dewey, bilimsel değişmelerin genellikle daha iyi bir toplumsal düzen yönünde değişmelere yol açtığını söylemek istiyorsa, ekonomik, teknik, siyasal ve ideolojik etkenler arasındaki ilişkiyi yanlış yorumluyor demektir. Havadan çorap imal edilmesi kadar, Avrupa'daki ölüm fabrikaları da, bilimle kültürel gelişme arasındaki ilişkinin önemsiz sayılamayacak bir yönünü aydınlatmaktadır."[44] Dolayısıyla, "faşizm [bile], kapitalist pazardaki serbest değişime apaçık içkin olan gerçek eşitsizlikleri ve baskıyı çıplak bir şekilde göstermesi anlamında, yalnızca liberalizmin bir gerçeği değildir. Faşizm, Bacon'la başlayan insanı hurafelerin zincirinden kurtarma şeklindeki her türlü burjuva aydınlanmasının amacının da gerçeğidir. Ana suçlu, pazar ve üretim ilişkileri değil, ama doğa bilimleri ve onun epistemolojideki ampirist kopyasıdır."[45] Dewey, bilimin ve kapitalist toplumun eş zamanlı ve birbirini destekleyen gelişiminin, insanlığı sürüklemiş olduğu felaketleri gözardı etmemekle birlikte, bu "kötü kullanımları" bilime ilişkin kaçınılmaz bir nitelik olarak iliştirmekten kaçınır. Horkheimer bilimin pozitivist doğasının tahakküm kurucu yanını göstermekle, aslında Dewey'in yer aldığı bir bilim anlayışını değil, Dewey'in zaten eleştirmekte olduğu bir bilim kavrayışının zaaflarını gösterir. Ancak bilimin yönteminin, uygulama bakımından olmasa da sahip olduğu soruşturma mantığı bakımından insani tecrübe ediş tarzının diğer alanlarına da genişletmeye yönelik ilgisi nedeniyle Dewey, Horkheimer nezdinde mevcut düzeni kutsallaştırmaya yarayan pozitivist tavrın bir türevi ve bilimin diğer alanlarla olan ilişkisinin aslında bu pozitivizmin yaygınlaştırılması olarak anılmaktan kurtulamaz. Oysa Dewey doğa bilimlerinin yükselişiyle beraber yeni bilim anlayışının nesnelerle ve başkalarıyla olan ilişkimizde yarattığı tahakküm kurucu eğilimine ve mevcut sömürü ilişkilerinin muhafaza edilmesinin bir aracı olarak kullanılmasına yönelik eleştirilerinde Horkheimer'dan aşağı kalan bir üslup takınmaz: "Bacon, gelişmenin yönünü belirlemiştir. Ancak olabilecekleri sadece 'sezmiştir'. Yeni bilimlerin, uzun bir süre sömürü amacıyla kullanıldığını görememiştir. Yeni bilimlerin insanlara hızla yeni hedefler sunacağını düşünmüştür. Hâlbuki yeni bilimler sömürünün bir aracına dönüştürülmüştür. Endüstri devrimi, Bacon'un öngördüğü gibi, bilimsel yöntemdeki devrimin sonucunda gündeme gelmiştir. Ancak devrimin yeni bir kafa yapısı üretmesi yüzyıllar sürmüştür. Feodalizm yeni bilimlerin uygulamalarıyla güç kaybetmiştir; çünkü güç tarım merkezlerinden, üretim merkezlerine kaymıştır. Ne var ki, feodalizmin yerini, sosyal bir hümanizm değil, kapitalizm almıştır. Üretim ve ticaret, yeni bilimlerden hiçbir ahlaki sonuç çıkmıyormuş gibi sürdürülmüştür; bencillik dışında, sadece ekonomilerdeki üretim ve verimliliğe dair teknik dersler çıkarılmıştır... İnsanın para kazanma, para

44 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 106.

45 THERBORN, Göran; "Frankfurt Okulu", Çeviren: H. Emre Bağçe, **Frankfurt Okulu** (iç.), Editör: H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 37.

biriktirme ve para harcamanın ötesindeki ilgi alanları güdük kalmıştır."[46] Bununla birlikte Dewey, bilimin sınıfsal çelişkilerin varlığıyla olan bağı ve ürettiği tahakküm ilişkilerini de görmezden gelmez: "Modern bilimlerin ortaya çıkışı, başlangıçta, doğa ve insan arasında tekrar yakın bir bağ kurulacağını müjdelemiştir. Çünkü doğanın bilgisinin, insanlığın gelişimi ve refahı için kullanılacağı düşünülmüştür. Ancak bilimsel uygulamalar, insanlığın ortak çıkarları doğrultusunda değil, iktidardaki sınıfın çıkarları doğrultusunda olmuştur."[47] Tıpkı Horkheimer'ın benzer sözcüklerle tarif ettiği gibi, "iktisadi üretkenliğin artışı bir yandan adil bir dünya için gereken koşulları yaratırken, öte yandan teknik aygıta ve onun kontrölünü elinde tutan sosyal gruplara nüfusun geri kalanı üzerinde ölçüsüz bir üstünlük sağlamaktadır."[48] Burada, Horkheimer, Dewey'le bazı yönlerden bir ortaklık içindeymişçesine görünür. En azından mevcudu anlamak adına yaptıkları tarihsel tasvirlerde, bazı gelişim çizgilerini benzer tonlarla yorumladıklarını görmek mümkündür. Horkheimer'ın geleneksel kurama dair eleştirisinden aydınlanmanın diyalektiği ve akıl tutulmasına uzanan soruşturmalarıyla, Dewey'in felsefi yapılanmanın gerekliliğine dair incelemeleri, bugünün barbarlığını doğru kavramak ve aynı yanlışlara tekrar düşmemek için, geçmişe dönüp nerde hata yaptığımızı kavramaya çalışma girişimleri olarak benzer kaygıları taşır. Bir yerde Dewey de, "insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamak"la[49] ilgileniyordu. Günümüzü yaratan boğucu ve insansızlaştırılmış, şeyleşmiş, çıkarcı ve bireysel fayda güdüsü üzerine kurulu ilişkiler ağı, aklın araçsal kullanımına indirgenmiş düşünme kapasitesi, tüm sömürücü ve otoriter yapılarıyla bilimde, felsefede ve siyasal alanda farklı ölçülerde etkide bulunan belli bir tarihsel gelişim evresinin bir ürünüdür. Horkheimer'ın gördüğü Batı, uygarlığın tüm meyvelerini doğa ve insan üzerinde bir tür egemenlik ve tahakküm aracına dönüştüren hiçleşmiş öznelerin yarattığı cehennemlerden ibaretti. Aynı cehennemi Dewey de görüyor, eleştiriyor ve yazıyordu da. Bu anlamda, Dewey'in "otoriter ideolojilerin çeşitli öncülerine ve temsilcilerine karşı aldı[ğı] uzlaşmaz tutum[u] övgüye değer"[50] bulur. Dewey, bilimin araçsallaştırılması ve topluma teknokrasinin egemen oluşunu, aslında Eleştirel Teori üyelerinin de paylaşacağı bir etkene, teknolojik ilerleme gösteren insanlığın, insanî değerler bakımından aynı ölçüde gelişmemiş oluşuna bağlar. Chandra Kumar'ın da yerinde tespitiyle, bu anlamda, Dewey'in aslında ideoloji-kritik ya da eleştirel soykütük incelemelerine yabancı olduğu söylenemez. Dewey'in özellikle 19. yüzyıl Alman idealizmi bağlamında, felsefenin ideolojik hüviyetine ilişkin eleştirileri, felsefenin ve sonrasında bilimin, bazen ne tür bir silaha dönüşebileceğini tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.[51] Buna göre, Aydınlanmanın mirası insanî idealler ve

---

46 DEWEY, John; **Demokrasi ve Eğitim**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2004, s. 308.
47 **A.g.e.**, s. 315.
48 ADORNO, Theodor W. ve HORKHEIMER, Max; **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çeviren: Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 14.
49 **A.g.e.**, s. 10.
50 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 96.
51 KUMAR, Chandra; "John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)", **Philosophical Papers**, Vol. 38/ No. 1, 2009, s. 124.

değerler bakımından ilerleme kat etmemiş, bu değerlerden boşanmış teknolojik akıla dayalı bilimin ilerleyişi insanlığı vadedilen mutlu yarınlara değil felaketlere taşımıştır. Ona göre, "bilim, şimdiye dek, kullanıldığı kadarıyla sosyal ve ahlâkî idealleri biçimlendirilmede herhangi bir katkı ortaya koyamadı. Bilim en yaygın kabulü aldığı yerlerde bile, aşina olunmayan geleneklerin dayattığı ideallerin bir hizmetçisi olarak kaldı. Sözcükler ve nesnelerle değil, zekâyla yönetilmek istiyorsak, bilim sadece en kolay yoldan ve en ekonomik açıdan 'nasıl yapacağımız' konusunda değil, 'ne yapmamız gerektiği' konusunda bir şeyler söyleyebilmeli."[52] Bu nedenle Dewey mevcut toplumsal oluşumun ürettiği araçların, onu üreten burjuva düşüncesinin meyveleri olarak hiçbir "özgürleştirici" amaca hizmet etmek adına kullanılamayacağı tarzında kötümser bir yaklaşım ortaya koymaz. O, Horkheimer ve Adorno'dan ziyade bu noktada Habermas'a yakın bir pozisyon alır. 20. yüzyılın barbarlığının faturasını, patlamaya hazır bir bomba gibi, Aydınlanmanın temel mantığı veya ruhunda gizli emarelere, bilimin yerleşen ve yaygınlaşan egemenliğine, yahut buna eşlik eden sanayileşmenin artan kurumsallaşmasına kesmekten ziyade, mevcut tarihsel konumun kazanımlarını kullanarak özgür, adil ve eşitlikçi bir toplum tesis etmenin nasıl olanaklı olabileceğini sorgular. Bu nedenle Dewey, çalışmalarının genelinde, "henüz insanileştirilmemiş bir endüstri üzerine kurulu bir toplumu, bilgisini ve endüstriyel gücünü demokratik kültür adına kullanan bir topluma dönüştürme"nin[53] yollarını bulmakla uğraşır. Sorun şu ki, insanlığın bu geleceğini, kendisinden kaçınılan geçmişi yaratan özne kuracaktır. Horkheimer nesnel akla dair elle tutulur bir parıltı taşımayan, öznel akla dayalı olmasına rağmen bireyselliğe de sahip olmayan, aklı araçsallaştıran ve her şeyde amaçtan çok aracın kendisine odaklanan bu öznenin ellerinde bilimin geçmişte olduğundan daha iyi bir kullanımının olabileceği gerçeğine şüpheyle yaklaşmakta haklıdır. Bilimin kötü kullanımını ortadan kaldırmak, bu örnekleri bir "istisna" kabul edip geçiştirmekle başarılabilecek bir iş olmamalı. Horkheimer, "bilimin iyi potansiyellerinin gerçekleştirilme yolunun bugün izlenen yol olduğundan kuşku"[54] duyduğunu belirtirken, bilimin hiçbir zaman insanlığa hizmet edebilecek bir kullanıma kavuşamayacağını değil, mevcut kullanımı içerisinde onun öyle bir potansiyeli açığa vurmasının zorluğuna dikkat çekmektedir. Çünkü insanlığın şeylere ve insana bakışı değişim göstermediği sürece, bilimin daha iyi amaçlara hizmet edeceği iyi bir potansiyelinin açığa çıkmasını beklemek zordur. Ancak bunu kabul ettikten sonra onun bu dönüşümü gerçekleştireceği rastlantısal gelişimi beklemektense, onu buna göre eğitmekle başlayan bir toplumsal inşa da en az birinci adım kadar kayda değerdir. Bu nedenle Dewey, bireylere kendi olanaklarını kullanarak, sorunların üstesinden gelmeyi aşılayan, değişen şartlara uygun eylem stratejilerini geliştirmeyi başarabilen, seçenekleri sorgulayan ve eleştirebilen bireyler yetiştirebilen bir eğitim sistemini öneriyordu. "Bilimsel düşünüş tarzını aktarmaya yönelmiş bir eğitim felsefesi, bireylere problem çözme ve kendi olanaklarını kullanma kabiliyetini yerleştirecek ve böyle bir düşünme alışkanlığına

---

52 DEWEY, **The Middle Works 1899-1924 - Volume 6 (1910-1911)**, s. 78-79.
53 DEWEY, John; "Amerikan Eğitimi ve Kültürü", Günümüzde Eğitim (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 68.
54 HORKHEIMER, **Akıl Tutulması**, s. 94.

sahip bireylerin mevcut olduğu bir toplum, medeniyeti daha ulvî amaçlar doğrultusunda yüceltecektir. Böylelikle, savaş ve felaketlerle anılan modern dünyayı, daha insanî ve barışçıl bir evrene dönüştürmek ve en önemlisi de bireylerin zihinlerine bir yaşama biçimi olarak demokratik kültürü aşılamak mümkün olacaktır."[55] Ne var ki Dewey'in hamlesi, Horkheimer'in gözünde pozitivist toplumsal mühendisliğin bir başka örneği olarak kaldığından, bir kısır döngü içinde "sonuca dönük", "hesapçı" aynı "öznel aklı" üretmekten kendini alıkoyamaz. Özne, aklı araçsallaştırmaktan ve "doğru"yu pratik çıkar, hedef veya planlara uygunluk olarak görmekten vazgeçmediği sürece, bu türden kötü kullanımları belli bakımlardan "işe yarar" bulan ve bu nedenle "doğru" kabul eden çıkar grupların varlığı olmaya devam edecektir. Horkheimer'n gözünde, Dewey'in müdahaleleri, onun mevcut ilişki biçimlerini kutsallaştıran felsefe yapma biçimlerinin içerisinde yer almasından kurtulmasına yetmez.

SONUÇ

Horkheimer'ın "bilim"i yücelten akımların, "nesnel" ve "kesin" bilimler yaratma eğilimlerinde, sebep oldukları "biçimselci" ve "araçsalcı" aklın, felsefenin "eleştiri" misyonunu ortadan kaldıran yönüne dikkat çekme çabasında, pragmatizmin de aynı sonuçları üreten ve yaygınlaştıran bir düşünce olduğunu öne sürmüştür. Horkheimer, bilimin hizmet ettiği ve ortaklık içinde yer aldığı ideolojileri, "nesnellik" söylencesinin yarattığı aldatmacaları ve bu söylencenin ardına gizlenmiş olan burjuva çıkarlarını teşhir ederken, pragmatist düşünürlerin toplumsal örgütlenme içinde bilime tayin ettikleri öncü rolü de eleştiri konusu etmiştir. Buna göre, pragmatist, felsefeyi olduğu kadar toplumsal incelemeyi de, dar laboratuvar olguculuğuna indirgeyerek sığlaştıran pozitivizmle benzer bir düşünüş tarzını sahiplenmekte ve bilimin kapitalizmle olan ortaklığını, hizmet ettiği çıkar gruplarıyla olan bağını pek dikkate almamaktadır. Ancak pragmatistlerin de, özellikle de Dewey'de gördüğümüz gibi, bilim ve bilimin kullanımı konusunda Horkheimer'ın düşündüğü denli kör bir tapınma içinde olmadıkları söylenebilir. Dewey, bilimin kötü kullanımlarını, nasıl bir sömürü aracı haline gelebildiğini ve egemen sınıfın çıkarlarına hizmet edecek ölçüde işe koşulduğunu açıklıkla tartışmıştır. Bu anlamda, Horkheimer ve Dewey, günümüzü var eden tarihsel sürecin gelişim evrelerini okuma bakımından birbirleriyle benzeşen analizler yapmışlardır. Ancak Dewey, bilimi ve bilimsel düşünüş tarzını, onun kullanımından ayrıştırarak, medeniyetin ilerletilmesinde en önemli dayanak noktası olarak savunmayı da elden bırakmamıştır. İşte Horkheimer ve Dewey'in bilime olan yaklaşımlarında ayrıştıkları en belirgin yön de budur. Her iki isim, bilimin yarattıklarına bakıp (kitle iletişim araçlarından silahlara kadar), mevcudu farklı biçimlerde okumuş ve farklı gelecek tasavvurlarına sahip olmuşlardır. Dewey bilimle kurulabilecek bir toplumsal inşa noktasında iyimser bir bakış açısı sunarken, Horkheimer "mevcut durumda" bilimle sağlanabilecek bir toplumsal inşa konusunda karamsar bir yaklaşım ortaya koymuştur.

55 ÖZTÜRK, Emre; **Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016, s. 278.

Dewey, günümüz medeniyetinin kazanımlarını bir şekilde insanî değerler bakımından daha iyi bir yaşam sunabilecek düzeyde kullandığımız liberal demokratik bir kültürün yaygınlaşması ve buna uygun bireylerin yetiştirilmesiyle ilgilenmekle, medeniyeti maddi ve manevi unsurlarıyla yok olma noktasına getiren araçları kullanmakla, onu düzenlemek, inşa etmek ve yüceltmenin olanaklı olduğunu düşünürken, Horkheimer belli bir zihniyet ve çıkar dünyasının ürünü olarak açığa çıkmış araçların ve fikirlerin bu köklerinden yalıtılarak "nesnel" ve "nötr" bir biçimde insanlığın hizmetine koşulabileceği konusunda eleştirel bir tavır almıştır. Yine de bilimin insanlığa hizmet ettiği bir potansiyelin olasılığına açık kapı bırakmış, ancak bu potansiyelin insanların doğaya ve kendi türüne ilişkin "şeyleştirici" bakışı değişmediği sürece açığa çıkma ihtimalini oldukça düşük tutmuştur. Dewey ise, bilimsel düşünüş tarzını bireylere yaygınlaştırarak, her alanda problem çözme odaklı bir sosyal zekânın, bilimin teknolojik ilerleyişine eşlik eden bir insanî değer ilerleyişini yaratacağı ve bilimin böylesi bir uygarlığın elinde daha insanî amaçlar için kullanıldığı bir geleceğin yaratılabileceği kanısını sürdürmüştür.

Kaynaklar

ADORNO, Theodor W. ve HORKHEIMER, Max; **Aydınlanmanın Diyalektiği**, Çeviren: Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.

COCHRAN, Molly; "Introduction", **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.),Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 1-12.

CORNFORTH, Maurice; **Pozitivizme ve Pragmatizme Karşı Felsefeyi Savunmak**, Çeviren: Tonguç Ok, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2009.

DEEN, Phillip; "Dialectical vs. Experimental Method: Marcuse's Review of Deweys Logic: The Theory of Inquiry", **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy**, Vol. 46/2, 2010, 242-257.

DEWEY, John; **Logic: The Theory of Inquiry**, Henry Holt and Company, New York, 1938.

DEWEY, John; **The Middle Works 1899-1924 - Volume 6 (1910-1911),** Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978.

DEWEY, John; "Science and Society", **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, 388-397.

DEWEY, John; **The Later Works 1925-1953 - Volume 4 (1929),** Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, Carbondale, 1984.

DEWEY, John; "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", Çeviren: Celal Türer, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, 27-44.

DEWEY, John; **Demokrasi ve Eğitim**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2004.

DEWEY, John; "Amerikan Eğitimi ve Kültürü", Günümüzde Eğitim (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, 67-70.

GADAMER, Hans-Georg; **Hakikat ve Yöntem (II. Cilt)**, Çeviren: Hüsamettin Arslan ve

İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
GÜLENÇ, Kurtul; **Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
HICKMAN, Larry A.; "Introduction", **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, ix-xxi.
HOLZ, Hans Heinz; **Frankfurt Okulu Eleştirisi**, Çeviren: Olcay Geridönmez vd., Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2014.
HORKHEIMER, Max; **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
HORKHEIMER, Max; **Akıl Tutulması**, Çeviren: Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
HORKHEIMER, Max ve ADORNO, Theodor W.; **Sosyolojik Açılımlar**, Çeviren: M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2015.
JAY, Martin; **Diyalektik İmgelem**, Çeviren: Ünsal Oskay, Belge Yayınları, İstanbul, 2005.
JOAS, Hans; **Pragmatism and Social Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
KIZILÇELİK, Sezgin; **Frankfurt Okulu**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2013.
KUMAR, Chandra; "John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)", **Philosophical Papers**, Vol. 38/ No. 1, 2009, 111-128.
MANICAS, Peter T.; "John Dewey and American Social Science", **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, 43-62.
ÖZTÜRK, Emre; "Richard Rorty'nin John Dewey Okuması Üzerine Bir Değerlendirme", **Felsefelogos**, Sayı: 59/4, 2015, 183-199.
ÖZTÜRK, Emre; **Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016.
SLATER, Phil; **Frankfurt Okulu**, Kabalcı Yayınevi, Çeviren: Ahmet Özden, İstanbul, 1998.
THERBORN, Göran; "Frankfurt Okulu", Çeviren: H. Emre Bağçe, **Frankfurt Okulu** (iç.), Editör: H. Emre Bağçe, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, 19-54.

Bugün için etik

Richard Rorty

Felsefi yazılarım hakkındaki sempatik görüşlerinden dolayı Gianni Vattimo'ya çok minnettarım ve Torino Spiritualità'daki Antonella Parigi ve onun meslektaşına beni bu ortama davet ettikleri için teşekkür borçluyum. Torino'da daha önce bulunmuştum, fakat Teatro Regio'da ilk kez bulunuyorum ve oldukça etkileyici bir sahnede konuşmaktayım. Bugünkü konum tinsellik ve sekülerizm üzerinedir. Papa XVI. Benedict Kilise'nin neye inandığını söylemenin oldukça zorlaştığından yakındı. Çok yakın zamanda, papa, Katolik Kilise'nin de öğrettiği gibi bir kimsenin insan varlığının yapısındaki objektif bir rahatsızlık olan eşcinselliği yürürlüğe koymayı onaylayamayacağını yazmıştı. Papa'nın öngörüsü doğru gelebilir. Benim geldiğim yerde, üniversitemin kampüsünde, hâlihazırda eşcinsellik kınanır ya da eşcinsellik, eşcinsel arzular sapkın ya da şu veya bu şekilde şiddetli taassubun ölçüsüz dışa vurumu olarak kabul edilecek ahlâkdışı bir muamele görür. Bu yüzden papa, Kiliseyi sessizce eşcinsellik konusunu es geçmeye zorlayabilen öfkeli kamuoyunun baskısından korkmakta haklıdır. Umarım bu olacak. Umarım papanın korkuları doğrulanacak çünkü eşcinselliğin kınanmasının birçok gereksiz, yararsız, insani sefalete sebep olacağını düşünüyorum. Kilise'nin tutumu insan mutluluğunun toplamını geniş ölçüde azaltmıştır. Eşcinsellik hakkındaki ihtilaf ahlâklılığın doğası hakkındaki merkezi soruyu doğurur. Kilise, ahlâki dayanak noktası olarak iş görebilecek insan varlığının yapısı gibi bir şey ileri sürmekte haklı mıdır? Yoksa biz insanoğulları kendi arzularımızın tatmini için bir diğerine yardım etmek, böylece mümkün olan azami sayıda mutluluğu temin etmek haricinde ahlâ-

ki zorunluluklara sahip değil miyiz? Bunun bizim sahip olduğumuz tek ahlâki zorunluluk olduğu hususunda büyük yararcı filozof John Stuart Mill ile hemfikirim.

Kilise, elbette, Mill'in insanoğlunu hayvanların seviyesine düşürdüğü gibi bir görüşe sahiptir. Ama benim gibi felsefeciler yararcılığın ilgi çekici ahlâki bir erek önererek bizi heyecanlandırdığını düşünür. Yararcılık, sosyal adalet adına hamasi ve özverili çabalara neden olur. Böylesi çabalar insan varoluşunun bu tür bir yapısı olamayacağı iddiasıyla tamamen uyumludur. İspanyol filozof George Santayana, bir keresinde batıl inancın bir ideal ile gücün karmaşası olduğunu söylemişti. Batıl inanç, onun söylediği, herhangi meşru bir idealin hâlihazırda aktüel bir şeyde, bu ideali bizden önce belirleyen aşkın bir şeyde bir şekilde temellendirilmiş olmak zorunda olduğu inançtır. Papa'nın insan varoluşunun yapısı olarak adlandırdığı şey bu denli aşkın varlığın bir örneğidir. Santayana, ahlâki ideallerin tek kaynağının insanın hayal gücü olduğunu söyler ki, ben de aynı fikirdeyim. Santayana, insanoğlunun er geç ahlâki ideallerin kendimizden daha büyük bir şeyde temellenmek zorunda olduğu düşüncesinden vazgeçeceğini umdu. O, bütün bu idealleri, insan icadı ve hiç de fena olmayan şeyler olarak düşünmeye başlayabileceğimizi ümit etti. Santayana'nın hayal gücünün ideal olan için yeterince iyi bir kaynak olduğu iddiası onu din ve şiirin özde bir olduğunu söylemeye yönlendirdi. Santayana, "şiir" terimini geniş anlamda "hayal gücünün ürünü" gibi bir şeyi kastetmek için kullandı. "Din" sözcüğünü aynı ölçüde geniş bir anlamda politik idealizmi, bir topluluğun yaşamını radikal olarak farklı, radikal olarak daha önce olduğundan daha iyi bir hale getirme iştiyakını içerecek şekilde sarf etti. Santayana der ki, şiir, hayata müdahale ettiğinde din olarak adlandırılır ve din sadece hayata sonradan eklendiğinde onun şiirden başka bir şey olmadığı görülür. Santayana, ne şiirin ne de dinin, halen gerçek olan bir şey hakkında bize söyleyen olarak düşünülmemesi gerektiğine inandı. Biz bir ideal tarafından üzerimizde sürdürülen iddialara dair araştırmayı durdurmalıyız, ideal olana göre yaşamak için zorunluluklarımızın doğası hakkında da soru sormamalıyız. Kendini ahlâki bir ideale adamak kendini başka bir insanoğluna adamak gibidir. Başka birine âşık olduğumuz zaman, o kimsenin gönencini el üstünde tutmak için zorunluluklarımızın doğası ya da kaynağı hakkında sorgulamada bulunmayız. Bir ideale âşık olduğumuzda da bunu yapmak aynı derecede beyhudedir. Batı felsefesinin çoğu, Hristiyan teolojisi gibi, kendimizden daha okkalı bir şeyle temasa geçmek için bir girişimdir. Böylece Santayana'nın görüşünü kabul etmek, benim yaptığım gibi, Heidegger'in onto-teoloji olarak adlandırdığı geleneği reddetmektir. Bu yadsıma hem bizim ideallerimizin kaynağı ya da temeli hakkındaki metafiziksel soruları hem de bir kimsenin doğru ideali seçtiğinden nasıl emin olabileceği hakkındaki epistemolojik soruları sormayı durdurmak anlamına gelir. Önceki analojime referansla, âşık olduğumuz insanların âşık olmak için mümkün en iyi insanlar olduğuna bir delil aramak aptalcadır. Ama elbette ki bir başka insana âşık olmanın bir sonucu olarak birisine olan aşkımız tükenebilir. Benzer şekilde, başka bir ideali el üstünde tuttuğumuzdan dolayı bir ideali terk edebiliriz. Yapamayacağımız şey iki insan ya da iki ideal arasında tarafsız ölçütlere referansla seçim yapmaktır. Bu, örneğin, tinselliğin estetik bir formundan dinsel bir forma, ya da dinsel bir formdan estetik bir forma dönüşüm meselesi olduğunda, birinin doğru yöne döndüğünü kanıtlamaya çalışmak nafiledir.

Santayana'nın batıl inanç olarak damgaladığı onto-teolojik gelenek, buna rağmen, bir kimsenin ideallerimize dair metafiziksel ve epistemolojik soruları ortaya koyması gerektiğinde, Platon'un ayak izlerini takip etmenin görevimiz olduğunda ısrar eder. Sokrates ve Platon ile başlamış olan bu düşünme biçimi bize, basitçe bir projeyi gerçekleştirmeye girişmenin, insandan ziyade istenci körelmiş, hayvani bir yaratık haline gelmek olduğunu söyler. Bir ideali gerçekleştirme projesini iş edinmek böylesine düşüncesizce yapılan inatçılığı daha iyi bir konuma taşımaz. Bu Platoncu düşünme biçimi yeni papa'nın en sık alıntılanan düşüncelerinin birinde ifadesini bulur. Papalığa seçilmesinden hemen önce verdiği vaazda, Kardinal Ratzinger şöyle demişti:

> Bugün, İsa'nın öğretisine, Kilise'nin öğretisine bağlı net bir inanca sahip olmak sıklıkla köktencilik olarak yaftalanır, hâlbuki rölativizm -yani, kendinin oraya buraya çekilmesine, her doktrinin rüzgârıyla öteye beriye sürüklenmesine müsaade etmek- modern zamanlarla baş edebilen tek tutum olarak görünür. Hiçbir şeyi koşulsuz olarak tanımayan ve nihai amacı yalnızca bir kimsenin kendi benliği ve arzularından ibaret olan rölativizmin diktatörlüğünü inşa ediyoruz.

Santayana ve Mill gibi filozoflar gerçekten de herhangi bir şeyi eksiksiz olarak tanımayı reddederler. Çünkü onlar felsefi spekülasyonun ya da dinî ibadetin bildirilmiş bütün amaçlarının insanın hayal gücünün bir ürünü olduğunu düşünürler. Günün birinde bu daha iyi bir amaçla yer değiştirebilir. Ortada bu yer değiştirme süreci için mukadder bir son yoktur, ilk ve son kez doğru ideali bulduğumuzu iddia edebileceğimiz bir husus yoktur. Karşılanması gereken Ahlâki kabullerimizin karşılık bulabileceği hâlihazırda hiçbir varlık yoktur. Papa'nın, rölativistlerin her doktrinin rüzgârıyla öteye beriye sürüklenme alışkanlığı diye aşağılayarak söz ettiği şey, benim gibi felsefeciler tarafından yeni olasılıklara açıklık, insan mutluluğunu artırabilen şeylere dair bütün önerileri göz önünde bulundurma istekliliği olarak görülür. Biz inanıyoruz ki, doktrinsel değişime açık olmak, geçmişin kötülüklerinden kaçınmanın tek yoludur.

Şimdiye kadar ahlâkın doğası hakkındaki bu iki karşıt görüş arasındaki mücadelenin ana hatlarını belirledim. Şimdi "köktencilik" ve "rölativizm" terimlerine odaklanmak istiyorum. Bu sözcüklerin her ikisi de çoğu kez aşağılayıcı bir biçimde kullanılır. Köktencilik, sıklıkla anlaşılmaz bir biçimde kutsal metinlerin eleştirel olmayan yakarışına atıfta bulunur. Ama hiç kimse bununla XVI. Benedict gibi bir sofistike teoloğu suçlayamadı. Rölativizm sözcüğü sıklıkla bütün ahlâki kanaatlerin diğer bütün ahlâki kanaatler kadar iyi olduğu şeklindeki anlamsız teze atıfta bulunmak için sarf edilir. Ama bu hiçbir filozofun asla savunmaya çalışmadığı bir tezdir. Bir kimse, ancak, ideallerin yalnızca gerçekliğe dayandığı zaman geçerli olduğu görüşünü basitçe dizayn etmek için kullanarak "köktencilik" kelimesine işe yarar, saygın bir mana verebilir. Bu, Kilise tarafından öne sürülen görüştür. Bir kimse "rölativizm"e saygın ve kullanışlı anlamını onu basitçe köktenciliğin inkârı olarak tanımlayarak verebilir. Bu tanımdaki rölativistler, insan varoluşunun yapısında

temellendirilmiş koşulsuz ahlâki yükümlülükler gibi nosyonlar olmaksızın daha iyi durumda olabileceğimize inanan kimselerdir. Papa, 1996'da daha Kardinal Ratzinger iken kaleme aldığı bir makalede şöyle der: "*Rölativizm, demokrasinin felsefi dayanağı olmak için sahneye çıkar.*" O, "*rölativist filozoflar kendi doktrinlerini pozitif bir şekilde tölerans, diyalektik, epistemoloji ve özgürlük, herkes için geçerli olmak üzere bir doğruyu sürdürerek sınırlandırılabilecek özgürlük, kavramları üzerinden tanımlarlar*" diyerek de devam eder. Kardinal, rölativistlerin savunma hattını şöyle özetler: "*Demokrasinin, hiç kimsenin doğru yolda olduğunu bildiği iddiasında bulunamayacağı üzerine kurulu olduğu söylenir. O, gelişimde ve diyalog aracılığıyla ortak noktada hemfikir olma gayretindeki yarım yamalak girişimler olarak birbirini kabullenen bütün yollardan hayat bulur. Özgür bir toplumun göreceli bir toplum olduğu söylenir. O yalnızca bu koşulda özgür ve yoruma açık kalabilir.*"

Kardinal'in bu pasajda tanımladığı felsefi tutum John Stuart Mill, John Dewey ve Jürgen Habermas tarafından da paylaşılır. Bu üç filozofun hepsi de doğruluğu, mukaddem gerçekliğe tekabül eden şey olarak düşünmekten ziyade serbest fikir piyasasında sonuçta galip gelecek şey olarak düşünmemizi önerirler. Bu, Gianni Vattimo'nun takdim niteliğindeki notlarında özetlediği görüştür. Bütün bu filozoflar demokratik toplumların hiçbir şeyin kutsal olmadığı çünkü her şeyin tartışmaya açık olduğu düşüncesinde temellendiğini düşünürler. Alıntı yaptığım makalede, Kardinal Ratzinger, rölativizmin entelektüel kaynaklar olmaksızın olmayacağını kabul etmek zorunda kalmıştır. O, bunun düşünmeden reddedilmiş olamayacağını itiraf etmiştir. IX. Pius'u utandırabilecek satırlarda, geleceği, XVI. Benedict şöyle yazdı:

> Politik alandaki bu rölativist görüş büyük ölçüde doğrudur. Yalnızca bir tek politik kanaat yoktur. Göreceli olan şey, insan için özgürce düzenlenmiş ortak yaşamın yapısı, mutlak olamaz. Böyle düşünmek kesinlikle Marksizmin ve politik teolojilerin bir hatası olabilir. Ancak politik alanda bile, bir kimse her zaman mutlak rölativizmle idare edemez. Ortada yanlış olan ve asla doğru olamayacak şeyler vardır. Örneğin masum insanları öldürmek, bireyleri birer insan olarak muamele görme hakkından ve onlar için uygun bir yaşam biçiminden yoksun bırakmak. Ortada doğru olan ve asla yanlış olamayacak şeyler vardır. Politik ve toplumsal alanda, bu nedenle, bir kimse rölativizmin kesin bir hak olduğunu inkâr edemez. Problem, rölativizmin kendisini sınırsız olarak görmesi gerçeğine dayalıdır.

Kardinal, rölativizmi sınırlandırma gereksiniminin gösterdiği şeyi tartışmaya devam eder: "*Politika her nerede kurtarıcı olmaya kalkışsa, çok fazla umut verici olur. Politika, Tanrı'nın işini yapmayı arzuladığı yerde, rahmani değil şeytani olur.*"

Şahsım gibi rölativistler, Marksizmin çöküşünün politikanın niçin kurtarıcı olmaya soyunmaması gerektiğini görmemize yardımcı olduğunda hemfikirdirler. Fakat bu, mevcut başka bir kurtuluş yolu olduğundan, Katolik inancın Kilisede bulduğu yoldan dolayı değildir. Bu, evvela kurtuluşun kötü bir fikir olmasından dolayıdır. İnsanlar daha mutlu edilmeye ihtiyaç duyar, fakat kurtarılmış olmaya ihtiyaç duymaz, çünkü onlar

aşağılanmış varlıklar, maddi bedenlerde hapsedilmiş tinsel ruhlar, ilk günahla yozlaşmış masum ruhlar değillerdir. Onlar, Nietzsche'nin ifade ettiği gibi, zeki hayvanlardır, zekidirler çünkü onlar, diğer hayvanlardan farklı olarak, bir diğerinin arzularını daha iyi yerine getirmek için bir diğeri ile nasıl iş birliği yapılacağını öğrenmişlerdir. Tarih boyunca, biz zeki hayvanlar yeni arzular edindik ve biz hayvan atalarımızdan oldukça farklı hale geldik. Çünkü bizim zekiliğimiz yalnızca amaca ulaştıran adımları ayarlamamıza olanak vermez, o bizim yeni erekler düşlememize yeni idealler kurmamıza olanak tanır. Nietzsche, güneşin serinleyen etkisini tanımladığı zaman, şöyle yazar: "*Ve böylece zeki hayvanlar ölmek zorunda kaldı.*" O, bundan daha iyisini yazabilirdi: "*Ve böylece cesur, hayal gücü yüksek, idealist, özgeliştirici hayvanlar ölmek zorunda kaldı.*" Kurtuluş nosyonu daha aşağı, ölümlü, ruhun hayvani kısımları ile daha yüksek, tinsel, ölümsüz kısmı arasındaki bir ayrımı varsayar. Kurtuluş, daha yüksek olanın en sonunda daha aşağı olana üstün geldiği, akıl tutkuyu zapt ettiği ya da inayet günahı mağlup ettiği zaman gerçekleşecek bir şeydir. Onto-teolojik geleneğin büyük kısmında, daha aşağı-daha yukarı ayrımı sonlu olanla yetinen taraf ile sonsuza özlem duyan taraf arasındaki bir ayrım olarak yorumlanır.

Alıntılamakta olduğum bu makalenin sonunda, Kardinal Ratzinger şöyle yazar:

> Akla olan inancın hala sahip olduğu şans onun insan doğasında karşılık bulmasıdır. İnsan, Kant ve post-Kantçı felsefelerin onu gördükleri ya da ona olma imkânı verdikleri biçimden daha cömertçe orantılanmıştır. Sonsuzluk arzusu insanın içinde canlıdır ve bastırılamaz. Bu yüzden, bizim sınırlı ve sonlu oluşumuzu yerin dibine sokmamak ve bizi kurtarabilecek olan sonsuzluğunun geniş alanının dışına sürmemek için kendisini sınırlandıran yalnızca Tanrı'dır.

Platon, Papa'nın ölümsüzlük fikrini özdeksizlik ve sonsuzluk ile ilişkilendirerek yapışırcasına bağlandığı geleneği kurdu. Maddi olmayan ruhun hakiki yuvası maddi olmayan dünyadır ki, o, günün birinde kendi geniş sonsuzluk alanında ikamet edecektir. Ruh, yalnızca fiziki dünyaya ait olanın, salt sonlu varlığın kaçınılmaz surette uğrayabileceği felaketlerden muaf olmayı başaracaktır. Ben ve atıfta bulunduğum diğer filozoflar gibi Platon'a katılmayanların genellikle herhangi bir tinsel düşünceden yoksun oldukları söylenir. Eğer tinsellik sonsuzluk arzusu olarak tanımlanıyorsa, o zaman bu suçlama tamamen haklıdır.

Ancak eğer tinsellik, sonlu varlıklar için yeni olasılıklar açmanın yüce duygusu olarak düşünülüyorsa, bu değildir. Tinsellik teriminin bu iki anlamı arasındaki fark, sonluluğu aşma umudu ile insanoğlunun şimdiki zamanda yaşadığından fersah fersah daha mutlu yaşam süreceği bir dünyaya olan umudu arasındaki farktır. Epiküros gibi antik materyalistler bu tür bir umuttan yoksundur. Onlar ahlâki idealizmin bu türünde acizdiler, on sekizinci yüzyılın demokratik devriminden sonra sekülerist Avrupalılar ve Amerikalılar için mümkün hale gelmiş olan tinsel yükseliş yeteneğinin dışındaydılar. O zamandan bu yana tinselliğin bir formu azizliğin olasılığından, bireysel insan yaşamını geliştirmekten yüz çevirip insan toplumunu geliştirme imkânına yönelerek zuhur etti. Orijinal ilhamında büyük ölçüde Hristiyan olmasına rağmen, modern zamanların politik idealizminin Kar-

dinal Ratzinger'in "benlik ve onun arzuları" olarak adlandırdığı şeyden daha başka ilave bir şey olduğu fikrine ihtiyacı ya da tasarrufu yoktur. Yalnızca benim benliğim değil bütün insanoğlunun benliği. Bu açıklamalarda tartışmakta olduğum ahlâklılığın bu iki görüşü arasındaki fark, Papa'nın "benlik ve onun arzuları"na yaptığı önemsemez referansı ile Amerikan filozofu William James'in yazılarında benim en favori bulduğum pasaj arasındaki karşıtlık tarafından pekâlâ örneklendirilebilir. James şöyle yazar: "*Her de fakto iddia belirli bir dereceye kadar başka bir zorunluluk yaratır. Ne kadar zayıf olursa olsun herhangi bir yaratığın yine de gerçekleştirebileceği küçük bir talebi ele al. Talep yalnızca kendi hatırına mı karşılanmalıdır? Eğer değilse, niçin olmadığını kanıtla. İleri süreceğin olası tek kanıt, başka yönde bir talepte bulunması gereken başka bir yaratığın ortaya koyduğudur.*"

Mill, James, Dewey, Habermas ve sosyal demokrasinin diğer filozofları için, "Bazı insan arzuları kötü müdür?" sorusunun cevabı: Hayır, fakat bazı arzular, arzuların tam tatminini azami dereceye çıkarma projemizin ayağına dolanır. Örneğin, benim çocuğum komşunun çocuğundan daha fazla yemelidir arzusu doğası itibariyle kötü değildir. Ama bu arzu yerine getirilmemelidir. Doğası itibariyle kötü olan bir arzu diye bir şey yoktur. Ortada sadece adaletin menfaatine diğer arzuların hâkimiyetine sokulmak zorunda olan arzular vardır. Mutluluğu azami düzeye çıkarmanın yararcı idealini benimseyenler için, ahlâki ilerleme arzuları hesaba katılanların sayısını büyütmekten ibarettir. Çağdaş Amerikan filozofu Peter Singer'in "biz'in çemberini genişletme, 'bizden biri' olarak düşündüğümüz insanların sayısını büyütme" olarak adlandırdığı meseledir. Bu büyütmenin en çarpıcı örneği, zenginlerin, fakirleri, hayattaki konumları Tanrı tarafından belirlenmiş insanlar olarak düşünmekten ziyade hemcins yurttaşlar olarak düşünmeye başladıkları zaman gerçekleşen değişimdir. Zenginler, daha az avantajlı çocukların, onların bu durumlarının, bir şekilde kendi çocuklarından daha az mutlu bir yaşam sürmelerine yol açtığı şeklinde düşünmekten vazgeçmek zorundadırlar. Ancak o zaman zenginlik ve yoksulluğu değişmez bir düzenin parçaları olarak düşünmekten ziyade değişebilir sosyal kurumlar olarak düşünmeye başlayabilirler. "Biz"in çemberini genişletmenin bir diğer açık örneği son kısma aittir, feminizmin başarısını cesaretlendiren kısma değil. Erkekler son zamanlarda kendilerini kadınların yerine koymakta daha bir gönüllüler. Bunun yanında bir diğer örnek, heteroseksüellerin, başka bir insana duydukları aşkın söylendiği gibi tiksindirici bir sapıklık olup olmadığını tahayyül etmek için, kendilerini eşcinsellerin yerine koymadaki muhteşem istekleridir.

James'in herhangi bir arzu eğer bir diğerinin arzusunu yerine getirmesine engel değilse yerine getirilme hakkına sahip olduğu görüşü ile belirli arzu ve eylemlerin doğası itibariyle kötü olduğunu takdir edenler arasında birisinin nasıl karar verdiği sorusuyla yüzleşerek bitirmeliyim. Bir kimse örneğin, homoseksüelliğin yasaklanmasını kabuklu deniz ürünlerinin yenmesinin yasaklanması kadar saçma bulanlar ile homoseksüelliğin insan varoluşunun yapısında nesnel bir bozukluk olduğuna inananlar arasında nasıl karar vermelidir? Benim kanaatimi paylaşan filozoflar, bunun, biz bu gibi meseleleri çözebiliriz kanaatiyle sadece düşünceleri ele alarak, sırf felsefi tefekkürle meşgul olarak yapılabileceğine inanmazlar. Gördüğümüz gibi, Mill, bir ideal toplum vizyonuna sahiptir ve Papa bir

başkasına sahiptir. Biz, felsefi prensiplere dayalı bu iki vizyon arasında karar veremeyiz çünkü alternatif prensipler arasındaki tercihimiz insanlık için olası gelecek durumlar arasındaki tercihlerimiz tarafından belirlenir. Felsefe hayal gücünün kullanımı üzerinde bir kısıtlama değildir; o, hayal gücünün ürününden daha fazlasıdır. Tarih oldukça çok farklı biçimlerde okunabildiğinden dolayı bu hususta felsefeden daha çok yardımcı olamaz. Yazılarının birçoğunda, Papa, ahlâki yükümlülükleri, faşizm ve komünizmle olan tarihsel deneyimimizin görünür kıldığı ebediyen sabitlenmiş bir ahlâk kanunu tarafından empoze edildiği şekliyle anlamak gereğini ileri sürmüştür. Fakat kuşkusuz ki onun muhalifleri, tam tersi bir sonuç lehine olan Katolik Kilse tarafından taahhüt edilen korkuları referans alır. Hâlbuki Papa, rölativizmi Auschwitz'e[1] ve Gulag'a[2] neden olmakla suçlarken, onun muhalifleri homoseksüelleri diri diri yakma uygulamasını mazur görmenin köktenciliğini suçlarlar. Eğer bir kimse felsefeyi akla başvurma olarak ve deneyime başvurmanın tarihi olarak düşünürse, o zaman ne aklın ne de deneyimin XVI. Benedict'e ya da Santayana, James, Mill, Dewey ve Habermas'a katılıp katılmamaya karar vermede bize çok fazla yardımcı olamayacağını söyleyerek demek istediğim şeyi özetleyebilirim. İnsan durumunun bu iki açıklaması, ki her ikisi de ahlâki hamasetin birçok eylemine ilham verir, arasında karar vermemize yardımcı olacak tarafsız bir başvuru makamı, mahkeme yoktur. Papa, "bizden daha büyük bir hakikat ile temasa geçmenin genel insan deneyimi" olarak adlandırdığı şeye insanların sadık kalmaları gerektiğini düşünür. Rölativist vizyonda, bizden daha büyük bir hakikat asla olmamıştır ve olmayacaktır. Böylesine bir hakikatin idealler ile gücün karmaşası olması ne kadar tuhaftır. Benim gibi rölativistlerin meseleyi gördüğü suretle, rölativizm ve köktencilik arasındaki mücadele insanın hayal gücünün muhteşem iki ürünü arasındaki mücadeledir. Bu, gerçekliğe tekabül eden bir görüş ile etmeyen görüş arasındaki bir yarış değildir. Bu, iki öngörülü şiir arasındadır. Biri sadece insandan daha büyük bir şeye doğru bir dikey yükseliş vizyonu önerir; diğeri dünya çapında işbirliğine açık uluslar topluluğuna doğru bir yatay ilerleme vizyonu sunar.
Çok teşekkür ederim.

GIANNI VATTIMO: Salonda bir mutlakiyetçi ya da bir anti-rölativist olmalı.
BİR DİNLEYİCİ: Beni ilgilendiren problem mistisizmin mutlak surette sizin düşünme biçiminizin dışında bırakılıp bırakılmayacağıdır. Mistisizmin gerçek anlamı, ki ben aşkın bir şeyi kastediyorum –vizyonunuzda mevcut mudur değil midir?
RICHARD RORTY: Mistiklerin, şairler gibi, insan ahlâkına ve entelektüel gelişimine yardımcı olan muhteşem hayal gücüne sahip dâhiler arasında olduğunu düşünüyorum. Kanımca, bizi aşkın olanla temasa geçirecek bir yolun olup olmadığı konusunda hemfikir değiliz. Gördüğüm kadarıyla, mistik deneyim birinin konuştuğu dilin sınırlarının üzerinden atlamanın bir yoludur. Bu sınırların üzerinden atlamak yeni bir dilin yaratımına sebep olur. Ve yeni bir dilin yaratımı entelektüel ve ahlâki ilerlemeye yol açar.

1 Auschwitz, Nazi toplama kamplarını en meşhurudur (ç.n.).
2 Gulag, siyasi suçluları cezalandırmak amacıyla kurulan Sovyet toplama kamplarına ve bu sisteme verilen ismin kısaltmasıdır (ç.n).

BİR DİNLEYİCİ: Vattimo, salonda bir mutlakiyetçi olup olmadığını soruyordu. A priori olarak mutlakiyetçi bir pozisyonu savunmak istemiyorum, ama birkaç soru sormak istemekteyim, çünkü, fazla basitleştirmek anlamına gelen pozisyonların bütün bir aralığını kapsamak için "rölativizm" sözcüğünü kullanmak doğru olduğu halde, aksi de doğrudur: "mutlakiyetçilik" sözcüğünü kullanmak da bir fazla basitleştirmedir, örneğin Ratzinger tarafından söylenen, şeyleri nitelemek.

Lakin iki soru sormak istiyorum, biri politik, diğeri tarih yazımı ile ilgili. Richard Rorty Amerikalı olduğu için, bu soruyu kendisine sormak istiyorum: Amerika Birleşik Devletleri'nde bugün, hangi politik duruş mutlakiyetçilikten muaf olarak tanımlanabilir? Çünkü Amerikan demokrasisi kendisini felsefeden, gereğinden fazla felsefeden önce gibi sunar ve bence ondan daha mutlakiyetçi evetleme yoktur. Bana kalırsa, demokrasi bütünüyle sadece uygarlığın geçici bir formundan daha fazla bir şey değildir ve olduğunu iddia edemez. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nde bu fikir kabul edilmez ve Amerika Birleşik Devletleri bu fikrin Avrupa'da, Ortadoğu'da ya da dünyanın geri kalanında da kabul edilmesini istemez. Burada kim daha mutlakiyetçi? Ratzinger mi, bu kavrayış mı? Bence bu Amerikan kavrayışı, Ratzinger değil. Profesör Rorty bu konuda ne düşünüyor?

İkincisi, tarihe ilişkin bir soru: nesnellikten büsbütün feragat etmek mümkün müdür? Bunun şimdiye dek hiç ulaşılmayan ama daima uğraşmamız gereken bir şey olduğunu anlıyorum. Fakat sizinkine benzer görüşte olan bir kimse, nesnellikten bir a priori feragat olduğu hissine kapılabilir. Bunun sonucu olarak tarih ve tarih yazımı her zaman ve her yerde, sadece hayal gücünün bir ifadesi ve güç istenci haline gelir.

RICHARD RORTY: Rölativizm ve köktenciliği karşılaştırmama rağmen rölativizm ve mutlakiyetçiliği karşılaştırmamış olmamın nedeni, köktenciliğin ideallerin zaten gerçek olan bir şeyde temellendirilmek zorunda olduğu inancı olarak ve rölativizmin de bu iddianın inkârı olarak tanımlanmasının bizim politik kanaatlerimizin mukavemetine dayandığı zaman Papa ile benim gibi filozoflar arasında fark olmadığını kabul etmemdi. Eğer bunu bu şekilde açıklamak istiyorsan, her ikimizin de mutlak olanlara inandığımızı söyleyebilirsin. Papa, benim gibi felsefecilerden farklı mutlaklara inanır. Yani herkesin ahlâki kanaatlerinde başkaları kadar mutlakiyetçi olduğunu itiraf etmek istiyorum. Ancak bunun filozofların tartıştığı bir konu olmadığını ifade etmek isterim. Onlar, metafiziğe ihtiyacımız olup olmadığı, teolojiye ihtiyacımız olup olmadığı, varoluşa getirme arzusunda olduğumuz hâlihazırda eldeki idealler olarak dünyanın resmine ihtiyaç duyup duymadığımız sorularını tartışıyorlar.

Bir kavrayış olarak demokrasinin Amerika Birleşik Devletleri'nde kullanılması hakkında: Dewey gibi insanlar, Dewey gibi sosyal demokrasinin savunucuları, öyle düşünüyorum, demokrasinin kendinde bir mutlak olmadığını söyleyeceklerdir. Demokrasi, gerçekten de, şimdiye kadar hayal edebildiğimiz azami insan mutluluğuna yönelik en iyi araçtır. Geçmişte, insan mutluluğunu en yüksek dereceye çıkaracağını umduğumuz başka vizyonlara sahiptik. Bugün bizim vizyonumuz demokrasidir. Yarın bu insan mutluluğunu azami dereceye çıkarmanın bazı başka biçimlerine yönelebilir. Ama insan mutluluğu bu alanda tek mutlak olarak kalır. Biz şimdi ideal bir toplumun neye benzeyeceğini bilmiyoruz.

Biz onun demokratik bir toplum olup olmayacağını bile bilmiyoruz, tıpkı binlerce yıl önce ideal bir toplumun neye benzediğini bilmediğimiz gibi, oysaki hepimiz onun Hristiyan ve Katolik toplum olduğunu düşünmüştük. Belki de o demokratik toplum olarak bile meydana gelmeyecekti. Ancak eğer insanoğlu özgürce birbirini nasıl daha mutlu edeceğini tartışırsa, o hâlihazırda ideal bir toplum olacaktır.

BİR DİNLEYİCİ: Ötekilerinkiyle bağdaşık olduğu sürece, bir kimsenin arzusunun her durumda daha çok ya da daha az meşru olduğunu *sic et simpliciter* [böylece ve basitçe] kabul etmeyi zor bulmuyor musunuz? Arzuların kitleselleşmesini yalnızca "komşunu kendin gibi sev" ifadesinin Hristiyan çerçevesinde kabul edilebilir olduğunu düşünmüyor musunuz?

RICHARD RORTY: Herkesin birbirini aynı derecede sevdiği, ya da başkalarını kendilerini sevdikleri gibi sevdiği bir toplum fikrinin imkânsız bir ideal olduğunu düşünüyorum. Herkesin, özünde kötü olan arzularından birine cüret etmeyen diğer insanlara karşı yeterince saygılı olduğu bir toplum ideali mümkün bir idealdir. Ve bu, son iki yüzyılda sosyal demokrasinin ve hoşgörünün gelişimiyle tedricen başarmakta olduğumuz sonuncu idealdir.

BİR DİNLEYİCİ: Problemin tam da rölativizm, mutlakiyetçilik ve köktencilik arasındaki üç yollu bağıntıda yattığı açıktır. Rölativizmin sakıncalı biçimi, her bir tek doğrunun, ifade edilişinde göreceli kurulduğu iddiası değildir; bu oldukça doğrudur. Fakat benim için doğruluk, toplam, evrensel ve eksiksiz anlamına sahip olmak kaydıyla aksiyomatiktir. eğer sadece özel ve göreceli ise hiçbir doğruluk anlamlı değildir. Yani göreceli doğruluk toplam doğruluğa hizmet edendir.

Eğer biz bu fikri teori alanından etiğin alanına aktarırsak, açık bir biçimde kınamayı ve saldırıyı hak eden tek şey yalnızca kendi bireysel mutluluklarını ya da kendi gruplarının mutluluklarını isteyen ve ötekilerin mutluluğunu hesaba katmayanların tutumudur. Yani en iyi şey herkesin mutluluğu arzusunda olmaktır. Ama bizim azami mutluluğumuzla herkesin mutluluğunu birleştirmek mümkün müdür? Bu kesinlikle imkânsızdır. Açıkça yalnızca aşkın bir boyutta gerçekleştirilecek bir şeydir. Bu dünyada doğal olarak iki şey bir şekilde aynı anda var olabilsin diye şeyleri yönetmek zorundayız, bu sebeple biz, homoseksüelleri dışarda tutamayız, kadınları dışarda tutamayız, yoksulları dışarda tutamayız: onların hepsi nazarı itibara alınmayı hak eder.

Ancak yalnızca küçük bir sayının mutluluğu korunaklı olursa insanlığın harap olma ihtimalini göz önünde bulundurun. Örnekler verebilirim. O halde, açık bir biçimde biz insanlığın varlığını sürdürmesini himaye eden türden seçimlere ayrıcalık vermek zorundayız. Çünkü eğer sen ölmüş isen, eğer senin varlığına son verilmişse mutlu olmazsın. Yani bu problem bu dünyanın gerçekleri açısından karmaşıktır. Her iki açıyı da kaynaştıran bu çözüm –her birinin azami mutluluğu ve herkesin mutluluğunun toplamı, her şeyin doğruluğu- bu dünyada olamaz. Biz bunu yalnızca başka bir boyutta, aşkın bir boyutta tasavvur edebiliriz.

RICHARD RORTY: Bana öyle geliyor ki, evrensel bir doğruluk ve aşkın bir boyut kavrayışları büyük ve güçlü bir şeyin bizim yanımızda olduğu umudunun iki ifadesidir. Bizim adımıza çalışan büyük ve güçlü bir şey. Bizim amaçlarımıza sempatik gelen gerçeklikte bir şey. Din bu inancın geleneksel ifadesidir. Batıda sekülerist politika tedricen

teokratik politikanın yerini aldıkça, insanoğlunun belli şeyleri yapabileceği, özgürce belli biçimlerde ortaklık kurabileceği saf umudunun yanımızda güçlü bir şey olduğu umudu ile yer değiştirmesi daha mümkün hale geldi. Mill, Dewey ve Habermas'a özgü felsefeyi düşünüyorum şunu söyleyerek: Şimdi seküler kıldığımız politika, politikayı metafiziksel olmayan bir şekle sokmamıza da müsaade eder. Yanımızda büyük ve güçlü bir şey olduğuna kendimizi ikna etmeyi denediğimiz seküler yollarından bile vazgeçelim. Evrensel doğruluğa ulaşma ya da aşkın olanla bağlantı kurma umudundan ziyade sadece bir başkasıyla işbirliği umuduyla ilerleme kaydetmeyi deneyelim.

GIANNI VATTIMO: Dinleyicilerden birisi, birisinin ötekilerini hesaba katmayacağını iddia ediyordu. Ama burada bir problem var. Kazığa bağlanarak yakılmış insanlara ne dersiniz? Bu toplam mutluluk kavrayışını gerçekleştirmek için kâfirleri, yaşlı kadınları ve benzerini yakmak zorunda kalırsak ne olur? Böyle şeyler oldu.

Tanrı'nın bir obje olmaktan ziyade bir umut olduğu fikrine, ki bu Dietrich Bonhoeffer adında birinin temkinli paylaşımıdır, ben inanırım. Çünkü Bonhoeffer "Tanrı vardır" iddiasından ürkmüş olabilir. Tanrı "vardır"? Nerede? O bilinebilir bir nesne midir? Bunu bir düşün, Rorty'nin konumunun bazı değerlerini görmeye başlayabilirsin.

BİR DİNLEYİCİ: Profesör Rorty, Katoliklik, İslam ve Musevilikten laikliğin, Odysseue'un arketipine dönüş sizin görüşünüzde mümkün ve arzulanır mıdır? Odysseues, derin düşünebilen bir zekâyla, *nous*'la değil, *metis*'le, problemleri ele alan ve onları *ut Deus non esset* [Tanrıya başvurmaksızın] çözen fiili zekâyla donatılmıştır. Bu tür bir laikliğe dönebilir miyiz? Bu antik dünyada zaten vardı.

RICHARD RORTY: Hiçbir biçimde geriye, dönebileceğimizi düşünmüyorum, ne Odysseus'un sekülerizmine veya Muhammed'in günlerine ne de İsa'nın günlerine ya da İbrahim'in günlerine. Biz bu peygamberlerin, kahramanların ve öngörülü kimselerin herhangi birinin bildiğinden çok daha fazla biliyoruz. Biz onların sahip olduğundan daha fazla deneyim biriktirdik. Biz herhangi bir evrensel doğruya onların olduğundan daha yakın değiliz. Biz herhangi bir aşkın olana onların olduğundan daha yakın değiliz. Biz sadece daha deneyimliyiz, neyin zarara neden olacağını ve neyi yapmanın iyi olabileceğini görmeye daha yetenekliyiz. Yani bunun bir geri dönme sorunu, geleceği geçmişten bir kat daha farklı yapmak için daimi teşebbüs sorunu olduğunu düşünmüyorum.

BİR DİNLEYİCİ: İtiraz mahiyetinde iki kısa öykü. İlki: Ahalisinin daha önce hiç diğer insanları yememiş olan insanları yemekten hoşlandığı bir adaya ayak basıyorum, yani onlar beni yemek istiyorlar, çünkü ben yamyam değilim. Onlar eğer beni yerlerse çok daha mutlu olacaklar, ama ben bu nedenle çok daha az. Bu bütün bir ahalininkine karşı benim bireysel mutluluğumdur. Hayatımı hangi rasyonel temelde savunabilirim? İkincisi: İnsanların savaş yapmayı sevdikleri bir başka adayı hayal edin. Onlar için mutluluk ötekilerini mağlup etmek anlamına geliyor. Burayı Hobbes'un ve Freud'un adası olarak adlandıralım. Bu toplumun içinde bulunmak herkesin herkese karşı olduğu bir savaşa katılmak anlamına gelir. Orada mutluluğu nasıl tasavvur ederiz? Topluma ilerleme kaydettirmenin doğru yolu bireysel mutluluğu artırmak mıdır? Hobbes tam tersini söylerdi.

RICHARD RORTY: "Hangi temelde onların bizi yememesi gerektiğini gösterebiliriz?" ya

da "Hangi temelde onların bize karşı vahşi olmamaları gerektiğini gösterebiliriz?" sorusunun, bu insanların geleneklerine, kültürlerine, yetişme biçimlerine kayıtsız her insanın yüreğinin derinliklerindeki bir sabit ahlâki referans noktası olan Platonik inancın bir ifadesi olduğunu düşünüyorum. Buna inanmak için bir sebebimiz olmadığı kanaatindeyim. Yani bir kez sadece insan olarak başvurulabilir olduğunu bildiğimiz bir şeye inanmaktan vazgeçersek, bir kez bu düşünceden kurtulursak o zaman artık köktenci olmamaktan hoşnutluk duyacağız. Bizim bu adadaki insanları yapmak için eğitildikleri şeyi, geleneksel olarak yaptıkları şeyi yapmamaya ikna etmek için bir yönteme sahip olmadığımızda hemfikir olacağız. Onların doğasında [insan doğasında] başvurulacak hiçbir şey yoktur, çünkü insanlar bir doğaya sahip değillerdir. İnsan var oluşunun bir yapısı yoktur. Sadece insanoğlunun toplum içinde bir araya geldiği ve gelenekleri kurduğu çeşitli yollar vardır. Bu geleneklerin bazıları insanoğlunu çok daha mutlu yapar, bazıları çok daha bedbaht yapar.

BİR DİNLEYİCİ: Dün Fransız bir filozof, ateist Michel Onfray'ın verdiği bir ders vardı. Söylediği şey kısaca şuydu: Tanrı yoktur ve Mesih onun oğludur. Profesör Onfray mutluluğu sadece bu önermenin ifade edilmesinde buluyordu. Sizin onun bakışına yorumunuzu alabilir miyim? Bir diğer husus: Son zamanlarda duyduğum Amerika'ya özgü bir deyim bana sizin bugünkü dersinizle ilişkili gibi görünmektedir: eğer siz bela aramıyorsanız, bela sizi aramak için gelecek. Eğer mümkünse, bu iki konudaki yorumlarınızı almak istiyorum.

RICHARD RORTY: İkincisi hakkında herhangi bir şey söyleyebileceğimden çok emin değilim. Birincisi hakkında, bana öyle geliyor ki, gücün Eski Ahit dini ve sevginin Yeni Ahit dini arasında ayrım yapmak ve Hristiyanlığın tarihinin sevginin altındaki gücün kademeli kapsaması ya da kutsalın başlıca niteliği olarak sevgi ile, kutsalın başlıca niteliği olarak gücün tedrici yer değişmesi olduğunu ifade etmek için Hristiyan düşünürler tarafından yapılan birçok girişim söz konusudur. Gianni Vattimo'nun kitabı *Credere di Credere* [birinin inandığına inanmak] bana, Hristiyan mesajı yeniden düşünmek için bu girişimlerin, yeni ifadelerin en iyilerinden biri olarak görünüyor, en azından okuduklarım arasında. Vattimo'nun kitabında, Tanrı'nın üzerimizde yetkiye sahip olup olmadığı sorusu artık gündeme gelmez, çünkü Vattimo, Tanrı'nın bütün yetkisini insana devretmesi gibi Baba'nın da bütün yetkisini Oğul'a devrettiği enkarnasyonun Hristiyan doktrinini yorumlar. Bu bana Hristiyanlığın oldukça sempatik bir okuması gibi görünmektedir.

BİR DİNLEYİCİ: Siz ne aklın ne de deneyimin bir aşkın perspektif ile bir içkin perspektif arasında seçim yapmakta bize yardımcı olamayacağını açıkladınız. Bu, bu dünyada herkesin kendi batıl inancına yapışırcasına tutunduğu gerçeğine rağmen sadece kendimize teslim olmak zorunda olduğumuz anlamına mı gelir, yoksa bizim enine boyuna düşündüğümüz ve "Hayır, diğerlerinden ziyade bu rotayı takip etmek tercih edilebilirdir" şeklinde dile getirdiğimiz bir husus mudur? Bu düşünme, olgusal gerçekleri değerlendirme anı, eylem halindeki demokrasi değil midir?

RICHARD RORTY: Öyle düşünüyorum evet, bu başvurudur. Kuşkusuz ki, tarih okumak ve felsefe okumak senin kendinle birleştireceğin dünyanın muhteşem vizyonu üzerinde bir etkiye sahiptir. Ama sonunda felsefenin ya da tarihin biz ve alternatif bir vizyon tarafından cezp edilmiş arkadaşlarımız arasında karar vermek için tarafsız bir başvuru

makamı temin ettiği fikrinden vazgeçmemiz gerektiğini düşünüyorum. Biz adım adım ateistlerin ve Hristiyanların aynı politik arenada birlikte yaşayabileceği sosyal hayatın bir formunu geliştiriyoruz. Üç yüzyıl önce bunun imkânsız olduğu düşünülebilirdi. Ama biz bunu başardık. Bu hayal gücü yüksek muhteşem bir projeydi ve başarılı bir proje olduğu da anlaşıldı. Bu projeye tutunabileceğimizi ve bunun ahlâki ilerlemenin gelecek rotası için bir model olacağını umuyorum.

GIANNI VATTIMO: Ben, son sorunun da gösterdiği gibi, sonunda herkesin sadece kendi kanaatlerine tutunacağı fikrinin kamuda yaygın olduğu izlenimine sahibim. Toplam, kesin doğruluk arasında bütünlüklü bir ortak anlaşma zemini vardır bir yanda ve "her şey gider", diğer yanda, ve deneyim ve tarih senin retorik argümalar, *ad hominem* olarak adlandırabileceğin şeyi bize temin edebilir. Eğer bir kimse "Beatles'ı (ya da Beatles'dan daha da kötü olan herhangi bir şeyi) Beethoven'a tercih ederim" derse, ne yapabilirim? Bütün yapabileceğim şey onu ikna etmeyi denemektir: "Bunu benimle birlikte dinle, akordun ne kadar sıradan olduğunu duy" ve falan filan. Daha fazlasını yapamam. Tarihte ve deneyimde retorik argümanlar kadar çok kesin argümanlar bulmuyorum. Richard Rorty katılır mı bilmiyorum.

RICHARD RORTY: Evet. Tarihsel deneyimin, tarih okumanın, edebiyat okumanın, felsefe okumanın, arkadaşlarınla konuşmanın, politikada yer almanın faydasız olduğunu söylemeye çalışmıyorum, bu sadece ihtiyari bir tercih meselesidir. Bütün söylemek istediğim şey -sana katılıyorum- evrensel gerekli doğruya ve ihtiyari tercihlere karşı muhalefeti durdurmalı ve ihtiyari tercihle alınan önemli kararlar olmadığını, evrensel doğruda temellendiğinden emin olunan önemli kararlar olmadığını söylemekten vazgeçmeliyiz. Hepimiz daima arada bir yerdeyiz.

Çeviri: Kemal Bakır

Sinan Özbek
Irkçılık
Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Berlin düşünüşünde eleştirel akıl, özgürlük ve çoğulculuk

Armağan Öztürk

Kirpi-tilki kavramlaştırması Berlin'in düşünsel konumunu anlamamıza yardımcı olacak nitelikte ipuçlarını içerisinde barındırır. Berlin'e göre kirpi kendi içerisinde tutarlı görüşler ileri süren, bahsi geçen tutarlı fikirler dizininden evrensel reçetelere ulaşmayı amaçlayan bir kavrayış tarzının temsilcisidir. Tilki ise çoğulculuk ve çeşitlilik yanlısıdır. Taraf tutar veya tercihte bulunur. Ama tercihlerini başka tercihler karşısında mutlaklaştırmaya kalkmaz. Berlin'in sistematik ve evrenselleştirici düşünme tarzına karşı bir dizi doğal rezervi vardır. En genel hatlarıyla tüm Berlin düşünüşü bu rezervlerin toplamı gibi okunabilir. Bu hatırlatmalar özelinde rahatlıkla denilebilir ki Berlin bir tilkidir; kirpiye, yani sistematik ve kapsayıcı okuma tarzına mesafeyle yaklaşan alternatif bir düşünme biçimini temsil eder (Boravalı, 2007: 221-3).

Peki, tilki ideal tipinde somutlaşan Berlinci düşünüşün içeriği hakkında ne söylenebilir? Berlin kendisini liberal rasyonalist olarak tanımlamaya eğilimlidir (Berlin, 2009: 82). Liberalizmi ve rasyonalizmi anti-ütopyacı bir içerikle yorumlar düşünür. Tekçilik karşısında çoğulculuğa ve pozitif özgürlük karşısında negatif özgürlüğe tanınan ayrıcalıklı konum anti-ütopyacı duruşun ayrıntıları arasında yer alır. Çatışan amaçların çoğulluğu ve insanların farklı amaçlar arasında kendi tercihlerini ortaya koyma hakkı Berlin'in siyaset felsefesinin temel önermesine karşılık gelir. Ona göre felsefe fikirlerin çatışmasından doğar ve hakikat hemen hiçbir zaman kendi içerisinde tam ve yetkin bir ideale karşılık gelmez.

Bu makalede temel amaç tartışmaya açılan kavramların aydınlanmayla ilişkisini parantez içerisine alarak akıl, özgürlük ve çoğulculuk arasındaki geçişkenliği Berlin felsefesi özelinde incelemektir. Böylelikle hem Berlinci düşünüşteki bazı sorunlu hususlar açığa kavuşmuş olur hem de liberalizm ile rasyonalizm arasındaki ilişkiye dair günümüzü de bağlayacak bir dizi argüman ayrıntılı bir şekilde gözden geçirilebilir.

NEGATİF VE POZİTİF ÖZGÜRLÜK

Berlin özgürlük üzerine sayısızca farklı yorum yapılabileceğini, ama kendisinin bunlardan sadece iki tanesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğunu belirtir (Berlin, 2002: 168). Bahsi geçen kavramlaştırmalar negatif özgürlük ve pozitif özgürlüktür. Negatif özgürlük engellenmeme, pozitif özgürlük ise hakimiyetle ilgilidir. İlkine sahip olan kişi müdahale olmaksızın yaşar. İkincisi ise bizi irademiz üzerinde tek egemen unsur haline getirir (Berlin, 1997a: 387-8, 392-3; Öztürk, 2015: 125). Negatif özgürlükteki engellenmeme hali hemen tümüyle dışarıdan gelen müdahalelerin yokluğuyla ilgilidir. Dışarıdan kasıtlı bir müdahale olmuyorsa kişi bir eylemi gerçekleştirme yetenek ve yeterliliğinden yoksun olsa dahi özgürdür (Berlin, 2002: 169; Öztürk, 2015: 126). Engellenmemek negatif özgürlüğün temelidir şüphesiz ki. Ancak bu engellenmeyen insanların aynı zamanda tercihte bulunması veya amaçlarını seçebilmesi de gerekir. Seçim yapma nosyonu sayesinde engellenmemedeki pasiflik aktif bir içeriğe doğru kendini açar (Berlin, 2002: 204, 217; Gray, 1995: 15-6; Öztürk, 2015: 126-7).

Düşünür iki özgürlük arasındaki ayrımı açığa kavuşturmak adına sıklıkla kapı metaforunu kullanır. Bu bağlamda negatif özgürlük aynı zamanda her biri birer olasılığa karşılık gelen önümüzde açık kapıları, pozitif özgürlük ise o kapıları kimin açık tuttuğu veya kapılardan kimin sorumlu olduğu meselesini anlatır (Berlin, 2009: 55; Turhan ve Uluşahin, 2007: 102-3; Öztürk, 2015: 126). Aynı zamanda negatif özgürlüğün alternatifine göre daha modern olduğu kanaatindedir Berlin. Kadim uygarlıkların özgürlüğe bakışında negatif karakter baskın bir konumda değildir (Berlin, 2002: 176; Öztürk, 2015: 126). Ona göre negatif özgürlük yönetim meselesiyle doğrudan ilgilidir. Hobbes'un geleneksel argümanını tekrar eden Berlin aslında özgürlükle katılım ve özgürlükle demokrasi arasında ciddi bir bağlantı olmadığını ileri sürer. Temel hakları güvence altına almış ama hiç de demokratik olmayan bir yönetim, mesela bir despotluk, katılımcı bir demokrasiden daha özgürlükçü olabilir. Berlin için sınır özel alandır. Yasalar özel alanı korumalıdır. Özel alan ve özel özgürlükler korunuyorsa kişi kamusal hayata katılmasa da olabilir (Berlin, 2002: 174-7, 204-212; Öztürk, 2015: 127-8; Gray, 2004: 80). Tabii bu yorum pek çok diğer siyasi ve felsefi sonucun da yanında kapsayıcı antik özgürlüğe karşı modern özgürlüğe taraf olmak gibi bir anlamı da içerisinde barındırır (Berlin, 2009: 56). Modern özgürlüğün değerli olduğu, çünkü kişiye mahremiyet alanı sağladığını düşünür Berlin. İlgili düşünce özü itibariyle Benjamin Constant'ın antik özgürlüklerle modern özgürlükleri karşılaştırdığı ve modern özgürlüğün antik olandan neden daha üstün olduğunu açıkladığı ünlü metnindeki[1] kavrayış biçiminden izler taşır.

Berlin'in pozitif özgürlüğü ele alışı ise kavramın kendisi ve kullanılış biçimine yönelik bir dizi şüphe ve eleştiriyi içerisinde barındırır. Tabii pozitif özgürlük eleştirisinden önce şu tespitle tartışmaya başlamak yerinde olur: Özgürlük ve eşitlik gibi en olumlu değerlerde bile mutlaklık felaketleri beraberinde getirir. Mutlak özgürlüğün de mutlak eşitliğin de sonuçları korkunçtur. Bu nedenle mutlaklıktan kaçınmak ve özgürlüğü sınırlı

1 Constant için bkz. Constant (1998 ve 2006).

bir düzlemde tahayyül etmek gerekir. Ancak insanlar sevdikleri her şeye özgürlük demek eğilimde oldukları için özgürlük fazlasıyla belirsiz ve geniş bir içeriğe kavuşmuştur (Berlin, 2009: 147-8). Bu nedenle özgülüğün aşınması ve kötüye kullanılması özgürlük nosyonunun kendisi kadar eskidir. Berlin'e göre negatif özgürlük sınırlanmazsa laissez faire tipi bir düzen ve dolayısıyla adaletsizlik kaçınılmaz hale gelir. Böyle bir düzende zayıflar ezilir. Oysa insan haklarının gereği olarak zayıflar güçlüler karşısında korunmalıdır (Berlin, 2009: 56). Pozitif özgürlüğün sınırlanmaması halinde ortaya çıkacak sorun ise negatif özgürlüğe göre çok daha belirgindir. İnsanca bir yaşam için pozitif özgürlüğün de en az negatif özgürlük kadar gerekli olduğunun altına çizen Berlin tarihsel kanıtlara dayanarak pozitif özgürlüğün negatif özgürlükten daha fazla istismar edildiğini gerçeğini güçlü bir şekilde dile getirir. Ona göre her türlü totaliter yönetimin arkasında sınırlanmamış bir pozitif özgürlük anlayışı vardır. Kendini bir ütopyaya adayan ve tarih, sınıf veya millet adına toplumu yeniden kurmayı amaçlayan insanlar bireylerin temel hak ve hürriyetlerini görmezden gelirler.

Pozitif özgürlükçü anlayış bakımından özgürlük tarihin ve toplumsal dönüşümün daha ileri bir noktasında ulaşılacak bir mükafat gibi durur. Özgürlüğü tüm kusurlarımızla birlikte şu an sahip olacağımız bir hak olarak değil de mükemmel toplumun bir gerekliliği olarak vurgulayan okuma hem pozitif özgürlükçüdür hem totaliterleşmeye müsait bir toplum mühendisliği tasarımına karşılık gelir (Berlin, 2002: 209-212; Öztürk, 2015: 129-130). Bu tür bir özgürlük yorumunda bir gerçek özgürlük, bir de o gerçek özgürlüğün tam olarak nasıl bir şey olduğunu bilen ve bu bilgi doğrultusunda insanlığı terbiye etme hakkını kendinde bulan bir aydın azınlık despotizmi vardır. Böylesi bir düzen bir kez inşa edildiğinde ona itiraz etmek imkansız hale gelir. Her türlü itiraz gerçek özgürlüğü ortadan kaldırmaya yönelik düşmanca bir faaliyet olarak görülür. Akıl ile özgürlük birbirine özdeş bir içerikle ele alındığından gerçek özgürlüğe itiraz eden herkes o özgürlüğün bilgisine sahip kişi veya kurumlar tarafından akıl adına özgürlüğe zorlanır (Berlin, 2002: 178-181, 183-4, 194-6; Berlin, 2003: 45-6; Öztürk, 2015: 130-1). Despotizmle sonuçlanması kaçınılmaz böylesi bir özgürlük yorumu karşısında hem özgürlüğü hem de aklı korumanın tek yolu yasayla sağlanan sınırlayıcı anlayıştır. Yasa özgürlüğün mutlaklaşmasını ve insanların daha yüksek bir iyi adına birbirini yok etmesini engeller (Berlin, 2009: 55, 149-151).

Berlin'in negatif özgürlükle pozitif özgürlük arasında yaptığı karşılaştırmada pozitif özgürlük sadece istismara daha açık olması nedeniyle değil aynı zamanda özgürlüğün negatif yorumuna göre ikincil bir pozisyonda olması bakımından da dezavantajlı konumdadır. Düşünür negatif özgürlüğün her türlü özgürlüğün temeli olduğu kanaatindedir. Negatif özgürlük olmazsa pozitif özgürlük de olamaz. Çünkü sonuçta negatif özgürlük fırsatlar ve değerlerle ilgilidir. Fırsatların yokluğu hayatı yok eder (Berlin, 2009: 151-2). Negatif özgürlükler ilgili bu belirleyici konum önemli bir detaya da işaret eder. Bu metin içerisinde ileride yapacağımız tartışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız üzere düşünür insan haklarını çoğulculuğun sınırı olarak görür. İnsan hakları vazgeçilmez bir konumdadır ve temel ya da asgari değerleri karakterize eder. Benzeri bir durum negatif özgürlük için de söz konusudur. Sonuç itibariyle Berlin düşünüşünde insan hakları ile negatif özgürlük arasında

vazgeçilmezlik ve asli değer olmaları bakımından güçlü bir özdeşlik vardır.

TEKÇİLİK VE ÇOĞULCULUK

Berlin düşünüşünün ikinci önemli argüman seti çoğulculuk ve tekçilik meselelerine dair söylediklerinde somut bir içeriğe kavuşur. Özgürlük tartışmasıyla çoğulculuk tartışması arasında ciddi paralellikler vardır. Çünkü düşünür bazen açık, çoğu kez ise üstü örtük bir şekilde tekçi anlayışla özgürlüğün pozitif yorumu arasında devamlılık olduğunu iddia eder. Bu bakış açısına göre negatif özgürlükten uzaklaşıldıkça çoğulculuk tehlikeye girer; kavramsal açıdan yanlış, siyasal açıdan ise tehlikeli tekçi kavrayış ön plana çıkar (Boravalı, 2007: 224). Her şeyi açıklama iddiasındaki anlayış tekçi iddiayı karakterize eder. Dünyayı açıklamaktan çok onu karikatürize eden tekçilik insanlığın tarihindeki temel sorunlar için tek bir yanıt/ilke öngörür. Ayrıca mesianik bir perspektife sahiptir tekçilik. Kurtuluş düşüyle başlayan hikaye genelde despotik yönetimler altında insanların köleleşmesi durumuyla sona erer (Berlin, 2004: 21).

Platon ve Aristoteles büyük tekçi düşünürler arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Ayrıca Platon'un mükemmelliyetçi felsefesini Batı düşüncesine hakim tekçi yorumların temel kaynağı olarak görür Berlin. Ona göre Batı uygarlığındaki hakim düşünsel kod tekçidir. Faşizm ve komünizm gibi ideolojiler de önemli ölçüde tekçidir (Berlin, 2009: 68-70; Galipeau, 1994: 50-2, 128-9). Ona göre tekçi anlayışın kökenleri Batı uygarlığının ontolojik-epistemolojik kabullerinde saklıdır. Bahsi geçen kabuller üç temel önermede kristalize olur: (1) Bütün gerçek sorular yanıtlanabilir. İkna edici ve anlamlı bir yanıt bulunamıyorsa soru gerçek bir soru değildir. (2) Bütün yanıtlar keşfedilebilir, bilinebilir ve öğretilebilir. (3) Bütün yanıtlar birbiriyle bağdaşabilir. Doğru bir önerme doğru başka bir önermeyle çelişmez (Berlin, 2004: 40-1).

Bu yanıt setiyle ulaşılacağımız yer yetkinsizliğe işaret eden evrensel bir ütopyadır. İlgili ütopya tarihsel belirlenmişlik ve ilerlemeci anlayışa sıkı sıkıya bağlı bir gerçeklik algısı ortaya koyar. Berlin hem idealize edilmiş ilerleme düşünü hem de tarihi determinizmi eleştirir (Gray, 2004: 81). Öncelikle ona göre bilimle hayatın geriye kalan etkinlikleri arasında bir ayrıma gidilmesi gerekir. Son birkaç asırda çok belirgin bir hale büründüğü üzere bilimsel bilgi stokunda güçlü bir ilerleme eğilimi söz konusu olmuştur. Ama aynı yorum felsefe, ahlak ve sanat gibi hayatın diğer özgün alanları için geçerli değildir. Platon'un sorduğu soruları hala sormaktadır insanlık. Tolstoy'un romanlarının daha önce yaşamış Shakespeare'nin tiyatrolarından daha edebi olduğunu söylemek hiç de kolay değildir (Berlin, 2009: 41-2). Ayrıca hangi açıdan ilerleme sorusu sorulmadan tarihte ilerleme olduğunu söylemek naif bir okumaya karşılık gelir. Kaldı ki tarihte ilerleme olsa dahi, bahsi geçen ilerlemenin yönü ve sonunu önceden kestirebilecek bir model yoktur. Bu son hatırlatma bağlamında tekçilikle çoğulculuk arasındaki fark tarihsel determinist bir pozisyonu kabul etmekle etmemek arasındaki farkla ilişkilidir çoğu kez (Berlin, 2009: 49-50). Berlin belirlemeciliğe karşı çıkar. Doğa ve tarih karşısında insanın seçme hürriyetine atıfta bulunur (Berlin, 1997b: 119-137, 179-189; Galipeau, 1994: 77; Gray, 1995: 13-4; Öztürk, 2015:

127).

Tekçi-determinist anlayışın eleştirisini yaparken Marx ve izleyicilerine ayrıca değinir düşünür. Marx'ı ideal bir tarihin sonu düşüncesine inanmakla itham eder Berlin. Ona göre bazı tahminler tutar, bazılarıysa tutmaz. Mesela Marx düşüncesi büyük işletmeler ile kültür üzerinde teknolojik modernliğin yarattığı sorunları açıklama noktasında emsalsiz bir kaynak niteliğindedir. Ama düşünür siyasal devrimin gerekliliği, böylesi bir devrimin zamanı, nedenleri ve sonuçları hususlarında hemen tümüyle yanılmıştır. Ancak Marx yanılma ihtimaline karşı kendini kapatmış bir çizgide kuramını var eder. Eleştiriye karşı tahammüllü değildir. Tekçilik onu düşünsel mirasının özünü dogmatikleştirir. Ayrıca Marx'daki tekçi düşünme tarzı sadece tarihin yönüne dair ilerlemeci bakış açısında karşımıza çıkmaz. Sorun daha derindedir. Marx felsefesi kültürel çeşitliğe karşı ciddi ölçüde mesafelidir. Onun topluma ve kültüre bakışı batıcıdır. Batılı olmayan kültürler ve toplumlar analize dahil edilmez. Düşünsel katılık ve kültürel çeşitliliğe karşı antipatik konum Marx'ı Lenin-Stalin çizgisine bağlar. Berlin kapitalizmin sömürücü ama aynı zamanda alternatiflerinden daha özgürlükçü ve çoğulcu olduğunu kabul eder. Bu bağlamda Marx'ın mirasını sistemleştirme iddiasında olan ve kapitalizme alternatif olarak sunulan komünizm tekçiliğin nasıl bir toplumsal örgütlenmeye yol açacağı yönündeki tartışmalarda oldukça somut bir örnektir. Komünizmi özgürlük ve çoğulculuk karşıtı konumu nedeniyle tarihin gördüğü en karanlık hareketlerden biri olarak görür düşünür (Berlin, 2009: 49-50, 113, 128-134).

Tekçilik-çoğulculuk tartışması aydınlanmaya bakış sorunsalı özelinde daha da ayrıntılı bir içerikle ele alınabilir. Düşünür önce Kıta Avrupa'sındaki aydınlanmacı geleneğin eleştirisini yaparak, ardından da hem romantizme hem de aydınlanmacı kültür içerisindeki alternatif okumalara atıfta bulunarak kendi tezlerini ortaya koyar. Bahsi geçen tezlerin içeriği liberalizmin aydınlanma eleştirisinin sınırlarını açıklığa kavuşturduğu kadar liberal rasyonalist bir düzlemde ve bugünün dünyasında aydınlanma savunusunu mümkün kılan epistemolojik çerçeveye de işaret etmektedir.

Aydınlanma düşünürleri insan hayatını mahveden zulme, baskıya ve cehalete karşı tutumları nedeniyle hümanist bir anlayışın gelişip yaygınlaşmasına yoğun bir şekilde katkıda bulunmuşlardır. Ancak Berlin aydınlanmadaki ana akım yorumun Batı metafiziğini devam ettirdiği kanaatindedir. Aydınlanmacılar da her şeyin birbiriyle uyumlu olduğu, tek bir yanıta doğru kendini yetkinleştiren evrensel bir dünya idealine bağlıdırlar. Aydınlanmacı bakış iyi değerlerin birbiriyle uyumlu olduğunu düşünür. Adalet merhametle, eşitlik özgürlükle çelişmez. Ayrıca bilgi erdemle özdeş görülür (Berlin, 2004: 44-5). Bu tür bir okuma dogmatik ve aşırı ölçüde basite indirgemecidir. İnsani tercihlerdeki trajik yönü, yani bir şeyi seçtiğimizde aynı zamanda pek çok diğer şeyi seçemez hale geldiğimiz gerçeğini görmezden gelir. Bu gerçek durumu idrak konusundaki yetersizlik siyasi felaketlerin gerçekleşmesini kolaylaştırmıştır (Berlin, 2009: 82; Boravalı, 2007: 226). Tabii Berlin'e göre Aydınlanma Batı metafiziğini devam ettirdiği kadar değiştirir de. Çünkü aydınlanmacı anlatı o güne kadar kullanılan geleneksel yollarla ideal ve mutlu bir dünyaya ulaşılamayacağı kanaatini dile getirir. Düşünme tarzı ve bakış açısı radikal bir şekilde değiştirilmeli, dogmalara karşı akıl ön plana çıkarılmalıdır (Berlin, 2004: 41).

Düşünür tam da bu noktada hakim aydınlanmacı bakışla çelişen kendi perspektifini ortaya koyar. Ona göre romantizmi rasyonalizmi dengelemede kullanmak gerekir. Çünkü romantizm çoğulculuğu mümkün kılan içeriğiyle modern zamanları güçlü ve kapsayıcı bir şekilde dönüştüren bir akımdır. Ayrıca akıl ve evrensellik yeniden yorumlanmalıdır. Şöyle ki aydınlanma ideali Newton fiziğinde bulunan düzenliliğin bir benzerini insanlar için de yakalama çalışır. Bu nedenle aydınlanmacı bakışa sahip kişiler insanların genelde her yerde aynı olduğunu düşünmeye eğilimli evrenselci bir anlatı kullanırlar. Sözü edilen bakışa yine aydınlanmaya bağlı bir düşünüre atıfla, Montesquieu felsefesi aracılığıyla yanıt verir Berlin. Montesqueiu'nun gözlemlere dayalı felsefesi açık bir şekilde gösterir ki farklı kültürler, farklı tarihsel patikalar ve farklı iyi anlayışları vardır. Farklı iklim kuşakları farklı toplum yapılarına yol açmıştır. Sonuçta Montesquieu akla sadakatten hiçbir şekilde taviz vermeyerek her yerde, herkes için ezeli doğrular, kurumlar ve değerler olduğu önermesini çürütmüştür (Berlin, 2004: 19-20, 43-4, 49-51). Tabii Berlin'in de haklı bir şekilde fark ettiği üzere toplumlara bakışı çoğulcu olan Montesqueiu'nun değer yargılarına bakışı o kadar da çoğulcu değildir. Adalet, erdem ve estetik gibi hususlarda bir örnekçi tutumu sürdürür düşünür (Berlin, 2009: 59).

Berlin'e göre farklılıklara saygı gösteren bakış açısının izleri sadece aydınlanma değil, aynı zamanda modern düşünüşün tüm tarihi boyunca izlenebilir. Mesela Machiavelli pagan ahlakı ile Hıristiyan ahlakının birbirine indirgenemez nitelikte ve birbirinden farklı şekilde sonuç doğuran ahlakın ikisi de meşru iki farklı yorumu olduğunu iddia eder. Pagan ahlakı cumhuriyetçi Roma'nın kültürünü yansıtır. Zafere ve güce olan ihtiraslı tutku, Stoacı cesaret ve yurtseverlik bu ahlakın başlıca erdemleridir. Diğer tarafta ise Hıristiyanlık yer alır. Alçakgönüllük, dünyayı önemsememe ve fedakarlık mesajı verir bu din. Machiavelli'ye göre bu iki ahlaktan biri seçilebilir. Ama ikisi aynı anda olmaz. Aralarında uzlaşmazlık vardır çünkü. Machiavelli açıkça iki farklı sistemden birinin diğerinden daha üstün olduğunu söylemez. Onda ikicilik ve ikicilik bağlamında bir tür çoğulculuk vardır (Berlin, 2009: 58-9, 67-8).[2]

Berlin'in akla bakışı Hume'un konumuna yakındır. Hume'un nedensellikle ilgili yaptığı tartışma düşünür için oldukça önemlidir. Bilindiği üzere Hume nedenselliğin zorunlulukla ilgili olmadığı savını ileri sürmüştür. Ona göre şeyler birbirlerini zorunlu kılmazlar; sadece düzenli biçimde birbirlerini takip ederler. Ayrıca dış dünyanın gerçekliği tümdengelimle kanıtlanamaz. Akıl zorunlu ve kesin değil olasılıklara dayalı olarak işler (Berlin, 2004: 52-4). Berlin Montesqueiu-Hume hattında olgunlaşan çoğulcu ve tümevarım temelli aydınlanma anlayışının yanındır. Bu son hatırlatma bağlamında altı çizilebilir ki, onun tavrı Kıta Avrupa'sındaki kesinlik ve evrensellik yanlısı aşırı tutuma karşı özel olarak İskoç aydınlanma çizgisi, genel olarak Anglo-Sakson kültürdeki ampirik ve bireyci kültürden yararlanır.

---

2 Machiavelli'nin din karşısındaki tutumu Berlin anlatısından biraz daha karmaşıktır şüphesiz ki. Machiavelli Berlin'nin de tespit ettiği üzere iki ahlak biçimini iki ayrı yol olarak tanımlar. Ancak kendisinin bu iki yol karşısında tarafsız bir konumda olduğu iması gerçeği yansıtmaz. Çünkü filozof *virtu'yu zayıflatan kaderci din yorumundan duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getirir. Machiavelli dizgesi bakımından cumhuriyetçiliği destekleyecek yurtsever bir ahlaki kod kaderci ve itaat yanlısı Hıristiyanlık yorumundan daha değerlidir. Yorum için bkz. Öztürk (2013).*

Berlin'in aydınlanmaya bakışında Humecu çizgi kadar etkili bir diğer referans noktası Kant'tır. Kant'ın ahlak felsefesi Berlin için ilham verici niteliktedir. Kant'a göre insan seçim yaptığı için insandır. Ahlakın olabilmesinin yegane koşulu ise özgürlüktür. Onun felsefesi okuyucularına yanlışı seçmek mümkün değilse haklıyı seçmenin de erdemli olmadığı mesajını verir. İnsandan daha büyük bir amacın olmadığı ve tüm değerlerin insanın içerisinde olduğunu vurgulayan düşünür bu tutumuyla araçsallaşma ve yabancılaşmaya karşı etik politik bir bariyer inşa eder. Doğada geçerli olan nesnellik ve nedenselliğin insanlar için kesin bir şekilde söz konusu olamayacağı, eğer olursa ahlak ve ahlak yasasının ortadan kalkacağı uyarısı her şeyi nesnel, yapısal ve evrensel bir içerikte açıklayan anlayış karşısında insanın öznelliğini ve özgürlüğünü ön plana çıkarır (Berlin, 2004: 91-8). Berlin siyasetin ve bilimin totaliter hakimiyetine karşı Kant'ta kristalize olan tavrı olumlu görür. Aklı ve özgürlüğü özne temelli kavrayan Kantçı okuma aydınlanma mirasının değerli yönünü oluşturur.

Berlin, romantizminde aydınlanmacı bakışla tam olarak kavranamayan alternatif bir gerçeklik imgesi olduğu kanaatindedir. Romantik düşünce evrenselliğe karşı akışkanlığı vurgular. Evrensel yapılar yoktur. Sürekli olarak kendini yeniden yaratan süreçler ve ilişkiler vardır sadece. Var olanı değil var oluşu vurgular romantizm. Gerçekliği akılla bir arada düşünen aydınlanmaya karşı irade ile hareketi vurgular böylesi bir okuma tarzı (Berlin, 2004: 143-4, 152, 164). Tabii romantizme koşulsuzca bağlı değildir düşünür. Çünkü ilerici olduğu kadar gerici de olabilir bu akım. Bu bağlamda faşizmi romantizmin doğal mirasçılarından biri sayar. Önceden kestirilemeyen irade fikri ve iradeyi engelleyen kurumların nihilist tahribatı faşizm içerisindeki romantik özü ortaya koyar (Berlin, 2004: 171). Tehlikeli bu öze karşı özgürlüğü destekleyen romantik çizgi üzerinde daha fazla durur düşünür. Bu bağlamda Vico ve Herder'in çalışmalarını açık bir şekilde över. Berlin'e göre Vico ve Herder'de değerli olan şey geçmişe ve geleceğe tek bir düzlemden bakmayan geniş kavrayış gücüdür. Tarihin düz çizgilerden ibaret olmadığı ve kültürel çeşitliliğin tarihsel durumu anlamada en gerçekçi okuma tarzına karşılık geldiği fikirleri bu bahsi geçen geniş kavrayış gücünün işaretleri sayılabilir (Berlin, 2009: 48-51). Tabii çoğulculuğun yan siyasal anlamları da vardır. Mesela her insan grubunun kendi geleneğinin peşinden koşmaya hakkı olduğu yönündeki Herderci saptama çoğulculuğu destekleyen bir felsefi zemin yarattığı kadar anti-emperyalist yanı ağır basan bir kültür milliyetçiliği anlayışına da kaynaklık eder (Berlin, 2004: 85-7; Berlin, 2009: 98, 106, 109).

Tekçiliğe karşı çoğulculuğu destekleyen ve düşünce tarihinde çoğulcu perspektife sahip olduğunu düşündüğü filozof ve kuramcılara değinerek çoğulculuk lehine etik politik bir dayanak inşa etmeye çalışan Berlin bu çabasına paralel bir şekilde çoğulcu anlayışı bir *modus vivendi* prensibi olarak da ele almaya çalışır. Bu bağlamda öncelikle değerlerin karşılaştırılmazlığı meselesi üzerinde durulabilir. Berlin'e göre insanların olumlu gördüğü değerlerin hatırı sayılır bir kısmı yine olumlu kabul edilen pek çok başka değerle çatışma potansiyeline sahiptir. Değerler birbirine indirgenemez ve rasyonel bir şekilde birbirleriyle karşılaştırılamaz niteliktedir (Maggee, 1979: 31; Gray, 2000: 87-8; Galston, 2002: 27; Boravalı, 2007: 227-8). Bu nedenle tek bir iyiye dayanarak tüm çatışmaları çözme iddiası

zorunlu olarak bazı iyi tercihlerini dışarıda bırakır. Adil olmaya çalışmak kişiyi merhametten uzak bir davranış kodunu benimsemeye itebilir mesela. Bu şartlar altında en makul çözüm ahlaki ve siyasi sorulara hiçbir nihai cevabın verilemeyeceği bir durumu muhtemel görmek olacaktır. İnsanlar için en iyi hayatın ne olduğunu bilen ve tek bir çözümü idealleştiren geleneklere mesafeli bir tutum takınmak gerekir. Ayrıca farklı tercih ve yanıtlar arası itilafın yıkıcı sonuçlar doğurmasını engellemek için çoğulculuğun temel toplumsal örgütlenme ilkesi olduğu bir zeminde, asgari bir düzeyde de olsa toleransa ve uzlaşma izin vermek gerekir (Berlin, 1997c: 5-6, 12-3; Berlin, 1997d: 65; Berlin, 2009: 47, 58; Riley, 2001: 287; Öztürk, 2015: 132).

Değerlerin karşılaştırılamazlığı demokratik toplumu mümkün kılacak eşitlikçi bir zemini beraberinde getirir. Nihai bir değer veya bir üst anlatı olmadığından her fikir kendine hayat hakkı bulabilir. Çoğulcu bir toplumda hiçbir iddia veya tez en baştan gerçek özgürlüğe aykırı diye yadsınmaz. Çok sayıda tutum ve konumun birbirleriyle çelişseler dahi aynı anda meşru olabileceği bir toplumsal dizgede bir arada yaşamın tek yolu müzakere kanallarını açık tutmaktır. Açık fikirlilik ve esneklik çoğulculuğun mantıksal dayanakları arasında sayılabilir. Açık ilişkiye, kamusal tartışmaya ve dogmatizmden uzak üsluba dayalı çoğulcu toplum bu özellikleriyle hem yaşanabilir bir dünyaya yol açar hem böylesi bir dünyanın öznesi olan insanları demokratik kültür doğrultusunda olgunlaştırır (Boravalı, 2007: 240-3).

Berlin'e göre çoğulcu demokratik yapı totalitarizmin alternatifidir. Çoğulculuk kapsayıcı ve ütopyacı çözümleri cazip olmaktan çıkarır. Çoğulcu toplumda her iyi veya her değer belli ölçüde saygı gördüğünden hiçbir iyi mutlaklaşamaz. Berlinci düşünüş idealin tekleşmesini tehlikeli görür. Çünkü iyi büyük iyi halini aldığında insanları koşulsuzca itaate ve fedakarlığa sürükleyen bir akıl tutulması durumu da normalleşir (Boravalı, 2007: 240, 248).

Berlin çoğulculuğun temel değerler bakımından bir karşılaştırmazlık halini içerdiğini belirtir. Bu hatırlatma bağlamında ondaki çoğulculuk agnostik bir imayı da içerisinde barındırır. Hatta Berlin'in düşüncelerini açımlarken sıklıkla kendisine referans aldığı romantik akım da agnotizmi destekler (Riley, 2001: 288-9). Agnostik-romantik öğeler çoğulculuğu makulleştirir. Çoğulculuk ise demokratik toplum için gerekli koşulları sağlar. Tam bu noktada çoğulculukla ilgili ikinci önemli tespitini yapar düşünür. *Modus vivendi* ahlaki minumumu önemseyen bakış açısıyla sınırlanır. Berlin'e göre çoğulculuk anlayışı sadece doğrular arasında tercih yaparken başvuracağımız bir üst reçete yok gibi bir iddiayı karakterize eder. Yoksa doğru ile yanlış arasında tabii ki doğru seçilmelidir. Yanlış karşısında doğrunun ne olduğu sorusu yanıtlanırken verilen örnek insan haklarıdır. İnsan hakları ahlaki minumum sınırını belirler. İnsan hakları olmazsa medeni, ahlaki ve özgür bir yaşam söz konusu olamaz. Bu nedenle insan haklarına saygı hususu çoğulculuğun konusu değildir. Berlin için bir grup insan haklarını benimsemiyorsa o grubun diğer herkesle eşit miktarda özgürlükten yararlanması kabul edilemez. Bu bağlamda verdiği Nazi örneği ilgi çekicidir. Düşünüre göre Naziler ahlaki minumumun çok altına düşün pratik ve söylemleriyle çoğulcu özgürlüklerden yararlanma hakkını kaybetmişlerdir. İnsan hakları

özelinde yapılan bu vurgu özgürlüğe karşı olanlara karşı özgürlük borcumuzun olmadığı gibi bir sonucu Berlinci düşünüş bakımından ön plana çıkarır. Ayrıca yine onun dizgesi bağlamında ve insan hakları ile liberalizm arasındaki kopmaz nitelikteki bağlar nedeniyle liberal etik politik diğer tüm alternatif tutum, davranış kodu veya değer sistemlerinden daha üstün bir konumdadır (Berlin, 1997c: 13-6; Berlin, 2009: 54; Gray, 1995: 157; Riley, 2001: 291-3, 295; Boravalı, 2007: 228).

Tabii düşünürün insan hakları nosyonunu medeni bir yaşamın pratik bir gereği ve ahlakın asgari bir ölçütü olarak onaması *a piori* haklar listesi mantığını olumladığını göstermez. Düşünüre göre insan hakları önemli ve gereklidir. İnsan hakları olmazsa insanca bir yaşam sürülemez. Ayrıca insan haklarındaki evrenselliği destekler niteliğiyle evrensel beşeri inanç ve tutumlar da vardır. Ancak bu noktanın ötesi, yani akıl tarafından kavranılan ezeli doğrular tezi sorunludur. Değiştirilemez nitelikte ebedi doğrular veya ilkeler yoktur. Özel olarak insan hakları literatürü, genel olarak ise tüm ahlaki kodlar toplumsal tecrübenin içerisinden yavaş yavaş süzülerek bugünlere gelir. Berlin'in durduğu nokta şöyle özetlenebilir: Evrensel insan hakları vardır. Ama insan hakları mutlak ve değişmez değildir (Berlin, 2009: 116, 120-2).

Berlin'in ahlaki bir asgari düzey adına sınırsız çoğulculuğu reddeden tutumu onun göreceliğe yanıtı olarak okunabilir. Evrensel bir reçetenin olmaması rasyonelliği ortadan kaldırıp her yol ve her öneriyi eşit düzeyde akılcı görmemize yol açmamalıdır. Çünkü asgari düzeyde bir nesnellik ve temel değerler bakımından toplumların birbirine bağlayan ortak bir ahlaki uyum vardır (Boravalı, 2007: 231-2). Ancak bu son tespitin altını doldurmakta güçlük çeker düşünür. Çünkü hem evrenselliğe hem de göreceliğe karşı çıkıp aynı zamanda çoğulculuğu korumak için tedbirler almak kavramsal açıdan çok da tutarlı sonuçlar doğurmaz. Mesela bu sorunla baş edebilmek adına çoğulcu yaklaşımı sınırlar Berlin. Kendi önermelerinin radikalliğini yumuşatır. Değerler arası ölçülememezlik ve karşılaştırma yapılamaması durumunun istisnai bir olguya karşılık geldiğini ve ancak trajik tercihlerde karşımıza çıktığını kabul eder (Boravalı, 2007: 229). Demek ki toplumlar ve insanlar aslında birbirinden o kadar da farklı değildir. Çoğulculuk kültürel benzerlikler ve yaşayış koşullarındaki benzerlikler nedeniyle zaten en başta kısıtlanmış durumdadır. Ayrıca Berlin bir üst anlatının yokluğunda rasyonel tercihin nasıl mümkün olduğu sorusuna koşulları ön plana çıkaran bakış açısıyla yanıt verir. Hangi değerin diğerine göre daha tercih edilebilir olduğu noktasında koşullar veya somut durum etkilidir (Boravalı, 2007: 229). Ama bu yanıtta da kaçınılmak istenilen tehlikenin izleri, yani bir tür pragmatik görecelik vardır. Berlin düşünüşünde çoğulculuk, görecelilik ve pragmatizm arasındaki tüm ayrımları keyfi hale getiren bir bakış açısının izlerine rastlarız. Çünkü doğru ve iyi Berlin'in söylediği gibi koşullara bağlıysa doğuyu ve yanlışı birbirinden ayırt eden tüm saptamalar tarihte ve kültürde göreli hale gelir.

John Gray'in Berlin çoğulculuğu için yaptığı tespiti tartışmaları bir sonuca bağlarken dikkate alabiliriz. Gray'a göre Berlin'in konumu bir tür değer gerçekçiliğidir (Gray, 2004: 79). Düşünür yaşamdaki çoğulculuğa inanır. Ama çoğulculuğunun öznelci, kuşkucu ve görecelik yanlısı tutumları meşru hale getirecek kadar derin olmadığı kanaat-

indedir. Bu tespit üzerine Berlin'in çoğulculuğu belli sınırlar içerisinde koruyan tavrının liberal gelenekte önemli bir damarı karakterize ettiği gerçeği üzerinde durulabilir. Liberalizm içerisinde kalarak çoğulculuğu düşünmek şeklinde özetlenebilecek Berlinci çizgi Rawls gibi modern liberal siyaset felsefesine ciddi ölçüde etkide bulunmuş düşünürlerin çalışmalarında yeniden hayat bulur. Bu bağlamda Rawls'un *Halkların Yasası* ile *Politik Liberalizm* kitaplarında yürüttüğü tartışma dikkate değerdir. Bilindiği üzere düşünür ilgili çalışmalarda özgürlükçü toplumlarla öyle olmayanların nasıl bir arada yaşayacağı ve liberal bir toplumda liberal olmayan akım ve düşüncelere nereye kadar hayat hakkının tanınacağı noktalarında bir dizi argüman ileri sürmüştür.[3]

Berlin'in çoğulcu perspektifinin liberalizm içerisinde dikkat çekici bir pozisyona karşılık geldiği ve Rawls örneğine atıfla liberalizmle çoğulculuğu bağdaştırmaya çalışan okumaların sadece Berlin'den ibaret olmadığı meselelerini daha önce ele aldık. Tam bu noktada Berlinci düşünüşün liberalizm ve çoğulculuğu birbirini tamamlayan öğeler olarak gören yaklaşımının ayrıntılarına değinebiliriz. Düşünüre göre liberalizm ve çoğulculuk bir ve örtüşen kavramlar değildir. Pekala çoğulcu olmayan liberal teoriler de olabilir. Ama ikisine de aynı anda ve aynı yoğunlukta bağlı olduğu gerçeğinin altını çizer düşünür. Dahası çoğulculuğu etik politik anlamda mümkün kılan bir ortam için liberal değerlerin diğer ideolojiler karşısında mukayeseli bir üstünlüğe sahip olduğu tezi sıklıkla dile getirilir (Berlin, 2009: 58).

Liberalizmle çoğulculuk arasındaki ilişkiyi oldukça iyimser bir içerikle ele alan Berlin okumasına siyasi düşünceler tarihi literatürü bağlamında genişçe bir rezerv konulabilir. Çünkü liberal ideolojideki en keskin bölünmelerden biri etik tarafsızlık ile belli bir iyinin moral üstünlüğü savunan kesimler arasındadır. Epey sayıda liberal için barış içerisinde bir arada yaşama arzusu ve fiziksel güvenlikle ilintili bireysel özgürlük ihtiyacı her türlü ortak yaşamın yegane temelidir. Özgürlükler korunduğu ve barış sağlandığı müddetçe ayrıca bir ortak iyiye ihtiyaç duyulmaz. Liberalizmi minumum ahlak ve minumum siyaset temelinde tahayyül eden bu okuma önemli ölçüde Hobbesçu bir içeriğe sahiptir. Berlin aslında Okeshott ve Nozick gibi diğer modern örneklerle birlikte bu tip bir liberalizmi içselleştirmiş durumdadır. Ancak liberalizmi aklın ve özgürlüğün belli bir tür evrensel yorumuna sabitleyen, liberal değer ve ilkeleri tüm insanlık için idealleştiren ikinci bir tür liberalizm daha da vardır. Locke, Kant, Mill, Rawls, Dworkin ve Hayek böylesi bir perspektifin temsilcileri arasında sayılabilir (Öztürk, 2010: 301). Berlin liberalizmle çoğulculuk arasında anti-ütopyacılık üzerinden bağlantı kurarak liberal ideolojiyi önemli ölçüde tekçi anlayışın karşısına yerleştirir. Oysa liberallerin de hatırı sayılır bir kısmı tekçidir ve liberalizmle ahlaki çoğulculuk arasında ciddi bir gerilim söz konusudur (Boravalı, 2007: 230, 237). Tüm bu eleştirilere rağmen karşılaştırmalı bir ideoloji ve demokrasi modelleri çözümlemesi bize açıkça gösterir ki liberalizmin diğer ideolojiler, liberal demokratik rejimlerin de diğer rejimler karşısında çoğulculuğu tesis etme noktasında mukayeseli bir üstünlüğü vardır.

Berlin'in sınırlandırılmış çoğulculuk anlayışının içeriği aydınlanma açısından

3 Rawls'un ilgili çalışmalarının analizi için bkz. Öztürk (2008).

ayrıca yorumlandığında karşımıza şöyle bir tablo çıkar: Berlin hem tekçilik hem de görecelik karşısında çoğulculuğu savunur. Çoğulculuk tekçi çözüme kıyasla ahlaken daha gerçekçi ve yararlıdır. Aynı yorum çoğulculuk-görecelik ilişkisi için de geçerlidir. Tekçi bakış açısının aydınlanma içerisinde ciddi bir ağırlığı olduğu açıktır. Bu bağlamda Berlin'in tekçiliğe karşı rezervlerininin aynı zamanda aydınlanma yönelik olduğu da düşünülebilir. Ama Berlinci pozisyon bir yandan da çoğulculuğu insan hakları adına sınırlar. Asgari düzeyde de olsa ahlakiliğin bir arada yaşamanın yegane yolu olduğunu belirten düşünür çoğulculuğa tekçi ve evrenselleştirici bir içerikle yeniden ele alır. İşte bu yeniden ele alışta Berlin felsefesini aydınlanmaya bağlayan bir hassasiyet vardır. Berlin'in kabul ettiği düzen her türlü totalitarizme ve göreceliğe karşı, insan haklarına saygılı ve çoğulcu bir etik politik ajandaya karşılık gelir. Bahsi geçen ajandanın insanı amaç olarak gören aydınlanmacı duruşun özüyle hiçbir çelişkisi olamaz. Ancak bu genel tespite ufak da olsa bir itiraz dile getirilebilir. Çünkü Berlin insanı araçsallaştıran, ondan büyük fedakarlıklar isteyen ütopyacı ve totaliter önerilere karşıdır. Bu karşıtlığı formüle etmek için kullandığı argümanlarını oldukça ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan düşünür totaliter olmayan ortak iyi tahayyülleri hakkında ise sessiz kalmayı tercih eder. Halbuki ortak iyi meselesi üzerinde kafa yormadan özgürlük ve çoğulculuk gibi kavramları birlikte ve birbirleriyle tutarlı bir içerikte tartışmaya açmak mümkün değildir. Bu nedenle ortak iyi üzerine konuşmayan Berlin'in totalitarizm ile ortak iyiyi özdeşleştiren bir okumayı dolaylı yollardan da olsa meşrulaştırdığı söylenebilir.

SONUÇ YERİNE

Berlin ahlaki inançlarımıza aykırı şeyler yapmamızı bizden istemeyecek ve farklı değerleri benimsememize imkan tanıyacak bir yaşam biçimini arzular (Berlin, 2009: 145). Bahsi geçen bu sistem kesinlikle totaliter değildir ve yüksek düzeyde liberal bir nitelik taşır. Çelişkiler karşısında kapsamlı bir hakem veya üst aklın olmadığı, özgürlükler ve değerler arasında çatışmanın kaçınılmaz olduğu gibi argümanlar kesinlik yanlısı totaliter çözümleri tartışmalı hale getirir (Gray, 2004: 78; Riley, 2001: 290-2). Berlin kesinliğin yokluğunda insana daha fazla tercih hakkı sağlayan bir kültürel ortamın kurucu unsurunu görür. Kesinlik iddiası aşındıkça nihai çözümlere olan destek de azalır. Nihai ve tekçi çözümler itibardan düştüğü ölçüde insanları acıya, baskıya ve sefalete sürükleyen sosyal-politik ortam da o ölçüde çözülür. Tüm bu kabullerin sonucunda geldiğimiz nokta ise herkesin taviz vermek zorunda kaldığı ve hiç kimsenin kendi tercihlerini mutlaklaştıramadığı bir çoğulcu etiktir (Berlin, 2009: 61, 80, 83-5, 146). Tabii kesinlikten vazgeçme ve makule rıza gösterme çoğulculuk için tek başına yeterli değildir. Berlin iletişime olan ihtiyacı en az mutlak olanın reddi kadar önemser.

Düşünürün aydınlanmayla ilişkisi ise birbirini tamamlar nitelikte iki unsurda açıklığa kavuşur: Berlin öncelikle karşı aydınlanmacı geleneğin ihmal edilen tarihini yeniden ele alır. Böylelikle aklın gücünü abartan yorumları çoğulculuk yanlısı alternatif yorumlarla dengeler. Berlin'in romantik akımlar ve karşı aydınlanma kültürüyle ilgili çalışmaları düşünce tarihini ciddi ölçüde değiştirmiştir (Gray, 2004: 77-8). Mesela bu bağlamda

aydınlanma karşıtı literatürde sadece muhafazakarlığı ve hatta gericiliği gören bakış açısının yetersizliğini ortaya koyar düşünür. Ancak İngiliz ampirizmin ürünü olan Berlin felsefesi akılcılıkla olan bağını hiçbir zaman koparmaz. Ezeli, ebedi ve evrensel oldukları iddia edilen doğrular eleştirilse de tüm insanlar için geçerli olan asgari ahlak kuralları yadsınmaz. Berlin için mükemmeliyetçilik, ütopyacılık ve totalitarizm büyük sorunlardır. Ama tekçi-totaliter sistemlerin alternatifi hiçbir biçimde her eylem veya her sözün bir diğeri kadar meşru olduğu sınırsız bir dünya değildir. Çünkü ona göre sınırsız bir yaşam tarzı da en az aşırı şekilde sınırlandırılmış, örneğin yalnızca tek bir seçeneğin doğru olduğu bir yaşam tarzı kadar sorunludur. Özgürlüğü insanın kendi aklıyla kendi tercihlerini yaptığı sosyal-psikolojik bir durumun en genel ifadesi olarak görür düşünür. Bahsi geçen görüş aynı zamanda aydınlanmanın özündeki temel iddianın güçlü bir şekilde kabulüne de karşılık gelir.

Kaynaklar

BERLİN, Isaiah (1997a). "Two Concept of Liberty", (Eds), P. Pettit, P ve R. E. Goodin, *Contemporary Political Philosophy: An Anthology,* Oxford: Blackwell.

BERLİN, Isaiah (1997b). "Historical Inevitability", (Eds), H. Hardy, ve R. Hausheer, *The Proper Study of Mankind*, London: Chatto and Windus, ss. 119-190.

BERLİN, Isaiah (1997c). "The Pursuit of the Ideal", (Eds.), H. Hardy and R. Hausheer, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* içinde, London: Chatto and Windus, ss. 1-16.

BERLİN, Isaiah (1997d). "Does Political Theory Still Exist?", (Eds.), H. Hard and R Hausheer, *The Proper Study of Mankind*, London: Chatto & Windus, ss. 59-90.

BERLİN, Isaiah (2002). "Two Concepts of Liberty", (Ed.), *Liberty, Isaiah Berlin*, Oxford: Oxford University Press, ss. 166-217.

BERLİN, Isaiah (2003). "The Decline of Utopian Ideas in the West", (Ed.), Henry Hardy, *The Timber of Humanity*, London: Pimlico Crooked, ss. 20-48.

BERLİN, Isaiah (2004). *Romantikliğin Kökleri*, Haz: Henry Hardy, Çev: Mete Tunçay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BERLIN, Isaiah (2009). *Isaiah Berlin'le Konuşmalar*, Söyleşi: Ramin Jahanbegloo, Çev: Zeynep Kılınç, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BORAVALI, Murat (2007). "Ahlaki Çoğulculuk ve Siyaset", *Mete Tunçay'a Armağan*, (Der.), Murat Koraltürk ve diğerleri, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 221-250.

CONSTANT, Benjamin (1998). "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", *Political Writings*, Trans: Giancamaria Fontana, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 309-328.

CONSTANT, Benjamin (2006). "Antik Çağda Özgürlük, Modern Çağda Özgürlük", (Der.), M. Rosen, M. ve J. Wolff, *Siyasi Düşünce,* Ankara: Dost Yayınları, ss. 173-6.

GALİPEAU, Claude J. (1994). *Isaiah Berlin's Liberalism*, Oxford: Clarendon Press.

GALSTON, W. A. (2002). *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.

GRAY, John (1995). *Berlin*, London: Fontana Press.

GRAY, John (2000). "Where Pluralists and Liberals Part Company", (Eds). M. Baghramian and A. Ingram, *Plüralism: The Philosopy and Politics of Diversity*, London ve New York: Routledge, ss. 85-102.

GRAY, John (2004). *Post-Liberalizm*, Çev: Müfit Günay, Ankara: Dost Yayınları.

MAGGEE, Bryan (1979). "Isaiah Berlin'le Söyleşi", *Yeni Düşün Adamları*, Çev: Mete Tunçay ve diğerleri, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, ss. 3-46.

RILEY, Jonathan (2001). "Interprating Berlin's Liberalism", *The American Political Science Review*, Vol. 95, No: 2, pp. 283-295.

ÖZTÜRK, Armağan (2008). "II. Rawls **Dönemi: Biçimsel Aklın Çözülüşü mü?", (Der.), Armağan Öztürk,** *Toplumsal Üzerine Yeni Perspektifler*, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 9-30.

ÖZTÜRK, Armağan (2010). "İki Liberalizm Teorisi ya da Liberalizmi Bölen Metodolojik-İdeolojik Ayraçlar Üzerine Bir Soruşturma", (Der.), Armağan Öztürk, *Yeni Sol Yeni Sağ*, Ankara: Phoenix Yayınları, ss. 299-335.

ÖZTÜRK, Armağan (2013). "Machiavelli Düşüncesinde Cumhuriyetçi Özgürlük ve Kurucu Lider İmgesi", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi 68 (2)*, ss. 181-204.

ÖZTÜRK, Armağan (2015). "Hobbes'tan Berlin'e Negatif Özgürlük Düşüncesi ve Berlin'in Agnostik Liberalizmi", *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar II*, (Der.), Hilal Onur İnce, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 102-138.

TURHAN, Mehmet ve Uluşahin, Nur (2007). "Isaiah Berlin'in Liberalizmi ve Değerlerin Plüralizmi", *Liberal Düşünce* 12/45-6, ss. 83-114.

Kant Düşüncesinde Deneyimin Sürekliliği ve Aydınlanma

Esin Hamdi Dinçer

Kantçı Aydınlanma düşüncesinin ilkelere dayanan ama aynı zamanda tarihsel ve çoğulcu siyasal kavrayışa sahip olup olmadığı sorusu bugün deneyimlenen otoriter siyasal yönetimlerle daha da önemli bir soru haline gelmiştir. Aydınlanma düşüncesi de dahil olmak üzere Kant'ı tahakküm kurma biçimlerine karşı duran düşüncesiyle ele alan pek çok çalışma vardır. Bu makelede de, Kant felsefesinin tarihsel ve aynı zamanda deneyime açık çoğulcu bir siyasal kavrayışa sahip olup olmadığı sorusuna verilebilecek olumlu cevabı bulmanın mümkün olduğu savunulmaktadır. Araştırmada öncelikle söz konusu literatürden örnekler verilecek, ardından Kant'ın 1784 yılında kaleme aldığı "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" makalesine ve sonrasındaki politik tartışmalara odaklanan çalışmalarına bakılacaktır. Bu bağlamda Aydınlanma düşüncesinin güncel siyasal tartışmalarda değerlendirildiğinin aksine deneyime açık ötekini dışlamayan çoğulcu kavrayışın bugünkü siyasal deneyimlerdeki özgürleşme potansiyeli için neden hala bir esin kaynağı olabileceği değerlendirilecektir.

TAHAKKÜM KARŞISINDA DENEYİM

Kant'a göre, koşula bağlı olan her şey için sonuçta önkoşulsuz bir koşulun var olmasının zorunluluğu ilkesi aklı doğal olarak karanlığa ve çelişkilere düşürür. Çünkü akıl, bu koşulda, söz konusu önkoşulsuz koşulu belirleyemez ve onun ne olduğunu ya da olacağını kavrayamaz. Kant'a göre aklın kendisine atfedilen bu çatışmayı genelleştirmek olanaklıdır: Anlama yetisi ilkelerinin bütün akılcı kullanımlarında akıl, kendi kendisinden kaynaklanan aşılmaz zorluklara düşebilir. Manfred Baum'a göre, Kant, bu sonu gelmez çekişmelerin kavga alanını alaycı bir şekilde *metafizik* olarak adlandırır ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni de bu bilimin tarihi içinde görür (Baum, 2012, s. 34-35). Kant eserinin önsözü boyunca dogmatikler, kuşkucular ve sonrasında Locke, Leibniz ve Hume'un metafizik eleştirilerini ele alır. Çağının olgunlaşmış yargı gücü ile genel dönemsel düşünce biçimi arasında bağ kurar.

Kant bu değerlendirmeleri ışığında, yaşadığı dönemde saf aklın bilgiye ulaşma yeteneğine duyulan kayıtsızlık ve kuşkunun ardından, kuşkuculuğa yol açmış olan köklü düşünce biçimine karşı sıkı bir eleştiri geldiğini tespit eder. Ona göre bu eleştiri, metafizik bilgi yetimize, yani saf akla, bizzat aklın kendisi tarafından uygulanan bir sınamadır. Bu sınama, metafizik bilginin olanaklılığını, yani neyin olanaklar dahilinde olduğunu ve olanakların koşullarının insan tarafından yerine getirilebilecek bir şey olup olmadığı sorusunu ölçütlerine uygun olarak değerlendirir. Kant'a göre ancak bundan sonra, bilim olarak metafiziği, kendi inceleme nesnelerinden *a priori* olarak elde etmek olanaklı olacaktır (Baum, 2012, s. 41).

Manfred Baum, Kant'ın *sentetik a priori* yargı olarak isimlendirdiği bu sürecin önemini, bilgi kuramını entelektüellerin mesken tuttuğu kitaplar ve sistemler diyarında, kısacası "aydınlar cumhuriyeti"nde sınırlı kalan bir olay haline getirmekten kaçınmış olması olarak değerlendirir. Kant, eleştirel felsefesini, çağın ruhunun bir ifadesi olarak görmenin ötesinde onun politik içeriğinin de farkındadır. Sınırları olmayan eleştirel akıl, yayın yasağı ve tehdidi olmayan bir din ve yasama eleştirisi Kant için Aydınlanma dediği şeyin önemli bir öğesi olur (Baum, 2012, s. 42-43). Aklını bütün olarak kamuya açık halde kullanma özgürlüğü, kendi aklını başkalarının yani geleneğin ve otoritenin kılavuzluğu olmadan kullanma cesaretidir. Kant'ın eleştirelliğin kapsamına tüm deneyimleri katmak zorunda olduğu yönündeki tespiti onun büyük bir devrim arifesinde toplumsal bir aydınlanma talep ettiğini de göstermektedir (Baum, 2012, s. 44). Onun yaptığı eleştiri diğer metafizik kitaplarının eleştirisi değildir; tersine o "bütün deneyimlerden bağımsız" birtakım bilgilere ve yalın kavramlara ulaşma iddiası taşıyan akıl yetisinin, yöntemsel olarak başlatılan ve sistematik olarak kaleme alınan bir eleştirisini yapar. O, kısaca metafiziğin olanaklı olup olmadığı konusunda bir karara varır. Ona göre metafizik, eleştirel yöntemdir. Söz konusu eleştirinin sonucu duyuların, anlama yetisinin ve bizzat aklın bilme yetisinin kaynağı olarak bütün fenomenler toplamının, yani duyularla algılanan nesnelerin bilgi içeriklerinin kapsam olarak sınırlarını belirler (Baum, 2012, s. 44). Böylece bu nesnelere ilişkin deneyimin *a priori* olarak farklı zaman ve uzamda yeni ilkelere yönelebilme olanağını içinde barındırdığını ortaya koyar.

Theodor Adorno da değişen ilişkilerde bir ölçü olma haline ilişkin konuşurken ilişkilerimizin tamamının karşılıklılık ilkesi temelinde bağıntısal; başka bir deyişle, ötesine gidemeyeceğimiz biçimde nihai olarak verili olduğunu kabul etmemiz gerektiğini ifade eder. Adorno'ya göre, *Saf Aklın Eleştirisi*, bu bağlamda, Kant ile idealizm arasındaki farkı bu anlayışa dayalı biçimde açıklar. Kant, ona göre, bir yandan var olan gerçekliğin birliğini ve Varlık kavramını bilincin alanında kurar, ama diğer yandan, var olan her şeyi bu bilincin alanından türetmeyi reddeder. Adorno önemle kavranması gereken bu koşulun "ontolojik fark" denen şeyin bilincini; yani bir şeyin bütünüyle kavrama indirgenemeyeceği, nesneyle öznenin denk düşemeyeceği bilincini türettiğini ifade eder. Öyle ki Adorno'ya göre Kant, her şeyi aklın birliğine indirgemektense tutarsızlığı yeğleyecek, verili bir şeyle karşılaştığında her tür açıklamasız fenomenin felsefesine girmeyi tercih edecektir.

Ancak Adorno aynı zamanda bu bakışın Kant için sayısız koşul doğurduğunu; çünkü Kant'ın asıl amacının aynı zamanda bir sistem yaratmak olduğunu belirler. Ona göre Kant, *Eleştiri*'nin daha önsözünde, saf aklın ancak bir sistem, başka deyişle, tutarlı bir çıkarımsal birlik olarak kavranabileceğini söyler. Bu sistem fikri ise ona uymayanı engeleyecektir (Adorno, 2012, s. 71-72). Adorno tam bu koşullarda Kant'ın felsefesinin yaşam gücünü bu iki yönün karşıtlığından aldığını belirler; bir yanda sisteme, birliğe, akla yönelik bir dürtü, diğer yanda bağdaşık olanın, engelin, sınırın bilinci vardır. Kant için aşkınsal koşulların verili doğası kavramı ile anlatılan da budur. Adorno aşkınsal kavramı ile sentetik *a priori* yargıların olanağına ilişkin olan tüm araştırmaları anlamak gerektiğini belirtir (Adorno, 2012, s. 72-73). Öyleyse aşkınsal kavramı Kant'ta bir yaşam felsefesini haber verir. Deneyimi önceler, deneyimi mümkün kılan neyse, onu aklın, zihnin bir özelliği olarak görür. Bu metafiziksel dogamitizmin karşıtı bir koşuldur; metafiziksel dogmatizm, Kant'a göre, deneyime aşkın olanı, mutlak töz arayışında öte dünyasal, zihnin bile ötesine giden bir şeyi, yani ilahi bir tözü görür. Aşkınsal ise bu anlamda deneyimin ötesine geçebilir olsa da deneyimle ilgilidir (Adorno, 2012, s. 74). Adorno, Kant düşüncesinde özgün olan yanın tam da bu olduğunu belirler. Ona göre Kant'ın çıkış noktasının çok daha iyi anlaşılmasını sağlayacak olan da bu koşuldur. Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki izleği, sentetik *a priori* yargıların spekülatif üretimi ya da kuruluşu değildir, daha çok onların geçerliliğinin sınanmasıdır. Kant için bu bakış eleştirel akıldır. Eleştirel akıl bu şekilde eleştiri yaparken, gerçekte, eleştirel aklın kendi tikel sonlu ve sınırlı olarak sunma hakkına sahip olduğu şeyi üretiyor, türetiyor ve yaratıyorum demelidir. Onun analizi somut bilincin alanına uzanır ve onu böylece bir deneyim öğesi varsayar. Önermelerinin ise deneyimden bağımsız, tözsel şeyler olduğunu savunmayı reddeder (Adorno, 2012, s. 83-84).

Allen W. Wood da bu çerçevede tarihsellik duygusundan veya insanın davranış ve gayretlerinin tarihsel bağlamı bilincinden yoksun bir akım olduğu yönündeki Aydınlanma düşüncesine yapılan eleştirinin en sık yöneltilen eleştirilerden biri olduğunu belirler. Ona göre bu isnat özellikle Kant'a yöneltildiğinde kötü niyetli ve yanlıştır. Öylesine hatalı bir tavırdır ki Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* başlığını tercih etmiş olması bile onun hedefinin tarihsel olduğunu gösterir ve söz konusu eleştirilerde bu göz ardı edilmiştir. Wood'a göre, Kant 'eleştiri'yi metafiziğin geleneksel iddialarının geçerliliğinin sınanacağı bir metaforik

mahkeme olarak görür (Wood, 2009, s. 36). Kant'a göre eleştirinin nesnesi olan düşünce, tarihin içinde aydınlanmış kamunun kurulması sürecinin önemli bir parçasıdır. En yaygın ve en alçaltıcı olarak bireysel bilincin rolünü gaspeden ruhban sınıfın otoritesi tarafından yönetilmeye alışmış olan insanlık, geçmişi boyunca çok zaman başkaları tarafından yönetilmeye de alışmıştır. Aydınlanma dönemi ise insanlığın üyeleri arasında özgür ve açık bir iletişim ortamını hakim kılmaya yönelen kamusal bir toplulukta değer verilen eleştirel düşünmenin tarihsel bir sonucu olarak ortaya çıkar. Öyleyse genel hatlarıyla Wood'un da belirlediği üzere öncelikle içinde bulunulan zaman ve mekâna göre şekillenen tarihsellik duygusundan bağımsız incelenemeyecek olan Aydınlanma düşüncesi aynı zamanda bireyin ifade özgürlüğünün kamusal işleri (res publica) yürütmek ve ortak iyinin ortaya çıkarılmasına yönelik ilkesel konum almak olarak tanımlanır (Wood, 2009, s 35).

Kant'ta ilkelerin tarihsellik koşullarındaki değişimini kavramanın nasıl mümkün olacağına dair sorgulama, Wood'a göre, metafizik alanı belirler. Kavrama faaliyeti ise metafizik imkanının kendisidir. O, metafizik terimini epistemolojik anlamda ele alır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hedefi, tam da bu metafiziği mümkün kılma halini yok eden ya da diğer bir ifadeyle kavramayı mümkün olmaktan çıkaran "haklı otorite taleplerinin menzilini sınırlamaktır." Kavrama, Kant'ın ifade ettiği biçimde "Sokratik bir amaçla hem kendini bilmeyi hem de bilmediğimiz halde bildiğimizi sandığımız şeylere ilişkin boş inançlarımızdan kurtulmayı hedefler" (Wood, 2009, s. 48). Ona göre bilgilerimizin başlangıç noktası tecrübedir. Dış dünyadaki nesnel alanın duyumsanması olarak sunulabilecek olan tecrübemizi açıklamak ya da yargı vermek ise kavrama sürecini ifade eder. Kant'ın *sentetik a priori* bilgi olarak kavramsallaştırdığı bilgi sayesinde insan doğada ortaklaşan deneyimlerini toplar. Bu, insanın bilim yapabilme yeteneğini ve onun koşullarını kurar. *Sentetik a priori* bilgi ardardalıklarla (zamansallıkta) deneyimlenen ve aynılaşan özne deneyimleridir. Kant için metafizik tam da bu deneyimlerin bilgisinin nasıl elde edildiğine ilişkin sorgulama alanıdır. *Saf Aklın Eleştirisi* deneyime dayanmayan ve doğuştan verili idealar şeklinde oluşturduğu varsayılan bilginin eleştirisidir. Bu düşünce, insanın kendi düşünce formunu değil de önceden belirlenmiş ilahi veya doğal güce yapılan atfı ifade eder. Bunun tersine o, insanın kendini bilme projesi ile tarihselliğini anlama kabiliyeti olduğuna vurgu yapar (Wood, 2009, s. 52). Tarihselliğin zemininin şekillendiği bu kavrayışa göre yargı gücümüzün temeli de bilme yetimizin temeli olan ilkelerle ilişkilidir. Söz konusu ilkeler insanın kavrama sürecini engelleyen koşullara karşı bir önlem niteliğindedir Kant için. Ona göre doğa ve tarih dışını kurduğu iddia edilen bilgi ile düşüncelerin düzenlenmesi sonucunda kavramlara yönelme ihtimali yoktur. Zaman ve uzamı eleştirel düşüncenin merkezine koymaksa bir yandan doğruluk iddiası taşıyan hükümler oluşturma kabiliyetimi mümkün kılarken diğer yandan tecrübe ettiğim şeyin tamamen kendi açıma tabi olmadığını düşünebiliyor olmama bağlıdır (Wood, 2009, s. 36).

Hannah Arendt'in, Kant yorumunun merkezinde de yine onun Aydınlanma düşüncesini şekillendiren tahakküm kurucu deneyimler karşısında aldığı konumu yer alır. Kant, Arendt'e göre modern çağın aydınlanma döneminin ilk filozofudur. Ona göre, "eleştirel düşüncenin modern çağdaki ve belki de tüm klasik sonrası dönemlerdeki

en büyük temsilcisi, eleştirel düşüncenin içerimlerinin bütünüyle farkında olan Kant'tır". Kant'ın ayrıcalıklı konumunun nedeni ise Arendt'e göre, onun aydınlanmanın temeli olarak sunduğu eleştirel düşüncesidir. Arendt açısından, Kant'ın düşüncesi "herkesin düşündüklerinin ve söylediklerinin hesabını vermeye istekli olduğu ve bunu yapabileceği varsayımına dayanmaktadır" (Arendt, 2012, s. 341). Hesabını vermek ile kastedilen Arendt'in cümleleriyle "bir kanıya nasıl varıldığının ve söz konusu kanının hangi nedenlerle oluştuğunun dile getirilmesidir, kanıtlanması değil" (Arendt, 2012, s. 341).

Arendt'e göre Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* boyunca betimlediği anlayış süreklilik arz edecek şekilde uygulanmaya çalışılırsa "dünya vatandaşlığı" kavrayışına ulaşılır. Kant'ta başkalarının düşüncelerini hesaba katabilmek için insanın kendi düşüncesini genişletmesi fikriyle karşılaşırız. "Zihnin genişletilmesi" kavrayışı bu çerçevede *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde önemli bir rol oynar. Arendt'e göre, Kant düşüncesinde zihnimizi "yargılarımızı başkalarının sadece gerçek yargılarıyla değil, olası yargılarıyla da karşılaştırarak ve kendimizi başkalarının her birinin yerine koyarak" genişletiriz. Bunu mümkün hale getiren şeyse imgelem'dir. Bu çerçevede eleştirel düşünce, ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkün olabilir. Bu nedenle de, tek başına gerçekleştirilecek bir etkinlik olmayı sürdürmesine rağmen, eleştirel düşünce kendisini "başkalarının tümünden" soyutlamaz. Arendt söz konusu tartışmayı yorumlarken bu sürecin başkalarından uzakta gerçekleştiğine şüphe olmadığını vurgular. Ama imgelemin gücüyle, yine de, başkaları varmış gibi düşünülecek, böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek ve tüm bakış açıları açık düzlemde hareket edilecektir. Başka deyişle ona göre Kant "imgelem" kavrayışıyla "dünya vatandaşlığı" düşüncesini benimsemiştir. Kant'a göre "geniş bir zihniyetle düşünmek, insanın kendi imgelemini yolculuk etme konusunda eğitmesi demektir" (Arendt, 2012, s. 341).

Arendt, Kant'ın kendi politik felsefesini yazmadığı için, bu konuda ne düşündüğünü öğrenmenin en iyi yolunun *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne dönmek olduğunu vurgular. Burada, Kant yargı gücünü estetik tartışmasıyla değerlendirir. Sanat yapıtlarının üretilmesini, bu yapıtlar hakkında yargıda bulunan ve karar veren beğeniyle bağlantılı olarak tartışır. Kant, Arendt'e göre, siyasal tartışmalara benzer bir sorunun burada da söz konusu olduğunu belirler. "Bizler –burada girmemizi gerektirmeyen kimi nedenlerden dolayı– bir manzaraya ilişkin yargıda bulunabilmek için öncelikle –izleyicinin aktöre göre ikinci konumda bulunduğu– bir manzaramız olması gerektiğini düşünme eğilimindeyizdir; oysa aklı başında birinin, izleyicileri olmayan bir manzaradan söz etmeyeceğini unuturuz." Arendt'e göre Kant, insanların eksikliğinde dünyanın ıssız bir yer olacağından emindir. Onun için insansız bir dünyanın anlamı ise şudur: "İzleyicisi olmayan bir dünya" (Arendt, 2012, s. 361-362).

Kant'ın izleyici olarak vurguladığı Arendt açısından yurttaşlardır. Manzara ise politikanın kendisidir. Manzarayı anlamlı kılan bu noktada önce izleyicinin varlığıdır. Ardından da izleyicinin manzara hakkında ortaya koyduğu yargıdır. Arendt şunu vurgular: Yargı gücü ve izleyici politika yapmanın temel öğeleridir. Öyleyse başkalarının deneyimlerini anlamaya çalışan, bunlar üzerine konuşan çoğulcu bir dünya Kant için politik

yaşamın da temel hedefidir, Arendt'e göre. İzleyicisi olmayan bir dünya ise siyaset dışına çıkılan/ siyaset karşıtlığına yönelim ihtimalinin ortaya çıktığı (a-politik/anti-politik) bir yaşam biçiminin habercisidir (Arendt, 2012, s. 363).

KANT'IN İLKESEL ÇERÇEVESİ

Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" makalesinde vurgulanan "bilme cesareti gösterme" hali kendi zaman ve uzamı içinde düşünme ve kavrama eğilimlerini engelleyen siyasal sistemlere bayrak açma teşebbüsü olarak anlaşılmaldır. Onun Aydınlanmaya yaklaşımı tecrübe edilen tarihsel koşullardan bağımsız değildir. İnsanın kendi başına düşünme cesaretini yok eden koşullar, onun için özgürce kavrama gücünü elinden alan dinsel egemenlik koşullarıdır. Çalışmasında, açıkça aydınlanmanın, yani insanın kendi kabahati sonucunda karşı karşıya bulunduğu olgun olmayış ya da kendi sorumluluğu sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtuluşun odak noktasını dini konular olarak belirler (Kant, 2000, s. 20). Ergin olmama halinin tanımını yaparak makalesine başlayan Kant, ergin olmama hali ile düşünmeme, düşünme eylemini dışlama ya da yalnızca kendi adına karar vermek için düşünme arasında bir özdeşlik kurar. Tembellik ve korkaklığın sebep olduğu bu davranış ona göre aklını kullanma denemelerinin sonu anlamına gelir (Kant, 2000, s. 17).

Peki, Kant için kamusal işlerde aklın kullanımının bir sınırı var mıdır? Kant, Büyük Friedrich döneminde (1740-1786), dinle ilgili hoşgörü ve dinsel liberalizm politikasının etkisinin sürdüğü bir zamanda, 1784 yılında yazdığı yazıda, özellikle kamusal işlerdeki dinsel dogma ve kurallardan bağımsızlığa vurgu yapar. Onun kamusal alanda söz söyleme ve kendi aklını kullanma konusundaki düşünceleri ile özgürlük arasında kurduğu ilişkinin sınırları bu bağlamda düşünülmelidir. İkinci *Eleştiri*'sindeki "öyle eyle ki eylemin her daim evrensel olsun", "insan bir araç değil amaçtır" ve "öyle eyle ki iraden kendini yasa koyucu hissetsin" maksimleri bu makalede dinsel dogma karşısında konum alan bireyin politika yapma biçimini ifade eder. İster bir akademisyen, ister bir asker, isterse de bir din adamı olsun bireysel çıkarını kamusal işlerin dinsel dogma alanından kurtarmaya çalışmaksızın öne sürenler, ona göre ilerleyen insanın bilincini ortaya çıkaran genişletilmiş zihniyetin inşası konusunda hatalı bir davranış içindedir. Kant insanoğlunun ilerlemesine apaçık bir karşıtlık içinde olan bu durumu, aydınlanma çağının özgürleşmeyi engelleyen koşullarında insanoğlunun karşısındaki en önemli tehdit olarak görür (Kant, 2000, s. 18-19).

Kant insanın aklını kendi kullanma cesaretini göstermesini Aydınlanma, bu eğilimin süreklileşmesini ise Aydınlanma çağı olarak isimlendirir. Ona göre insan her dönemin duyum ve kavrama sürecini engelleyen aydınlanma karşıtı eğilimine karşı konum almalıdır. Aşkınsal ya da eleştirel akıl, ona göre, içinde bulunulan zamanda kendi olma cesaretini yok eden koşullara karşı durabilmektir. Tarihin öznesi olma ve çoğul bir geleceği kurma potansiyeline sahip bu kavrayış Kant tarafından "Aydınlanma Nedir?"de dine karşı değil, egemenlik kurma amacıyla öne çıkan kilise ya da presbiteryen kiliselerdeki kutsal yönetime karşı konum alma olarak betimlenir. Kant cevabını hemen hayır diye verdiği şu

soruyu sorar: "Ruhbanlar sınıfı değişmez ve kesin bir dinsel öğretiler manzumesini, hem kendi üyelerinin her biri üzerinde hem de onların aracılığıyla halkı üzerinde, her zaman için değişmeyen bir koruyuculuğu güvenle sürdürmek amacıyla, bir yemine dayanarak ortaya koymak hakkını kendilerinde bulmalı mıdırlar?" (Kant, 2000, s. 19). Kötülüğün kaynağı olarak gördüğü bu koşul Kant için hem ilerlemenin hem de aydınlanma aklının zehirlenmesi demektir. Böylesine bir koşulun tekrar şekillenmemesi için ise tarih ve onun biçimlendirdiği deneyim ve değişime açık, farklılıkların düşünerek var olma imkânı bulduğu bir ilkesellik Kant için merkezi bir önem arz eder.

Kant aynı yıl içinde kaleme aldığı "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" adlı makalesinde irade özgürlüğü ve yasalar arasındaki gerilime odaklanır. Söz konusu gerilimin sonucu olarak aklın formel ilkelerini araştırmak şeklinde tanımladığı metafizikle, tarihte ilerlemeyi mümkün kılan özgür eylemdeki düzeni keşfedebileceğimizi öne sürer. Tarih incelemesinde filozofun "yönetici bir ilke" bulma çabasının kaynağını insanı "pratik ilkeleri" olan bir canlı olmasına bağlar (Kant, 2014, s. 32-33). Kant'a göre doğa insana akla dayalı bir irade özgürlüğü vermiştir. Öyle ki insan irade özgürlüğü ile deneyimlediği "toplumdışı toplumsallık" koşulunu, antagonizmalarla yasalar arasında akılla kurduğu ilişki sayesinde düzen içinde işleyen bir topluma dönüştürebilmektedir. İnsanın "toplumdışı toplumsallık" ile ilişkisi onun düzen içinde işleyen toplumda "barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımıdır". Kant kültür oluşum sürecinin ilerlemeye açık ve sürekli olduğunu ifade etmek için ise "sürekli aydınlanma" kavramını kullanır. Sürekli Aydınlanma sayesinde insanın sürekli başlangıç yapma olanağı bulduğunu söyler. İnsanın bütün becerilerinin yavaş yavaş gelişmesini ve beğenisinin ahlaki ayrımlar yapma sürecinde biçimlenmesini sağlayan ilksel-doğal yeteneğini, belli pratik ilkelere zamanla dönüştürebilenin sürekli Aydınlanmanın başlangıç yapabilme gücü olduğunu belirtir (Kant, 1960, s. 36). Bu bakış açısı Kant'ın tarihsellik ve ilerleme arasında statik bir yasallık ilişkisi kurmadığının önemli bir göstergesidir.

Makalenin beşinci önermesinde Kant, insan için en büyük sorunun "evrensel adalet yaptırımı uygulayacak yurttaşlar toplumuna ulaşmak" olduğunu vurgular. Söz konusu yurttaşlar topluluğunun kurulabilme koşulunu ise özgürlükleriyle var olabilen insanların sürekli antagonizmi kadar bu özgürlüğün sınırlarının kesinlik içinde belirlenmesi ve güven altına alınmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre toplumdışı toplumsallık özelliğini disipline edebilen ve insanlık durumunu kültür ve sanatın egemen olduğu bir toplumla kuran insanoğlu ancak "tam adaletli yurttaşlar anayasası" ile mümkün olabilir (Kant, 2014, s. 37). Fakat Kant bu anayasanın statik ve bu nedenle tartışmaya açık karakterini ortaya çıkaran özelliğininse önemli bir "sorun" olduğunu belirler: özgürlük. Ona göre insan her zaman sürekli aydınlanmanın kaynağı olarak gördüğü özgürlüğünü kötüye kullanacaktır (Kant, 2014, s. 38). Kant, yedinci önermede insan özgürlüğünün koşullarını ve yetkin bir anayasanın yapılmasını eş zamanlı mümkün kılanın ise ilkeli bir dış ilişki anlayışına bağlı olduğunu belirler (Kant, 2014, s. 39). Özgürlük koşullarında dünya yurttaşlığını kuracak anayasa girişiminin başarısı ona göre defalarca denenen savaşlara bağlıdır. İlerleme ya da sürekli aydınlanmayı mümkün kılan tam da bu antagonizm

sürecidir. O insanoğlunun, Aydınlanma düşüncesini kuran temel yaklaşımında olduğu gibi burada da kendisini güvensiz bir yaşama mahkum edecek, özgürce düşünmesini engelleyecek bir toplumsallıktan kurtarmaya yönelmesini sağlayanın "ilkeli bir anayasayla huzur ve güvenlik arama kararı" olacağını tespit eder (Kant, 2014, s. 40). Kant, yaşadığı çağda ilkeli anayasanın merkezine ise sekizinci önermesinde ifade ettiği iş, sanayi ve ticareti koyar. Eylemde eşitlik bu alanlarda şekillendikçe ve merkezde bulunan ilke haline geldikçe kişisel özgürlüğün genişleyeceğini, devletlerarası antagonizmanın da azalacağını iddia eder. Aydınlanmanın önemini kişinin ruhban sınıfının boyunduruğundan kurtuluş ve kendi başına düşünme cesareti olarak açıklamasına paralel biçimde eylemde eşitliği mümkün kılan bu özgürlük koşullarının kişisel eylemlere konulan kısıtlamaları gevşetip, din özgürlüğünü genişleteceğini iddia eder. Bu sayede ona göre "gaflet ve dalalet zaman zaman işlere sızsa da *Aydınlanma* da yavaş yavaş yükselecektir (Kant, 2014, s. 44).

Öyleyse Kant için zamanın ruhu ile şekillenen ilerleme ya da sürekli aydınlanma koşullarının önemi açıktır. Yaşadığı dönemde ruhban sınıfının, özgür düşünme cesaretini yok eden karakteriyle koşut biçimde uluslararası ilişkilerdeki barış sürecini kurduğunu düşündüğü iş, üretim ve ticaretin de özgür düşünme konusundaki ilerleme ve aydınlanmış insanlık için önemli bir kaynak olduğunu gösterir. Zamanının Aydınlanma olanaklarını gösteren bu başlıklar ilkelerin düzenli ilerlemesinin de o günkü kaynağıdır. Bu anlamda başta Wood'un da belirttiği üzere Kant'ı tarih ve deneyimden bağımsız yalnızca statik kurallar koymaya çalışan bir filozof olarak görmek ona yapılabilecek en büyük haksızlık olacaktır. Tam olarak onun söylediği şekilde "*a priori* bir kuralı belli bir ölçüde izleyen genel tarih düşüncesiyle, asıl, empirik yazılan tarihi geri itmek istediğimi söylemek niyetimi yanlış anlamak olur. Benim düşüncem sadece, tarihi iyi bilen felsefi bir kafanın değişik açıdan neye girişebileceği ile ilgilidir" (Kant, 2014, s. 47). Bu cümleleri kuran Kant'ın amacı öncelikle insanoğlunun özgürce düşünme cesaretini kuran deneyimini tespit ettiğimiz tarihi izlemektir. Bu koşullar onun ilerleme ve aydınlanmayı ortaya çıkaracağına inandığı düşünme cüretini gösterecek bireyin kuruluş ilkelerinin yaşam alanıdır.

Kant bireysel ile toplumsal arasındaki ilişkiye odaklandığı "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz'" isimli makalesinde ise bireysel alanı gösteren ahlak ile toplumsal alanı işaret eden siyaset arasındaki ilişkinin boyutlarını değerlendirir. Çalışmasının amacını teorinin pratikle üç alanda kurduğu yaklaşıma odaklanmak olarak açıklar: Ahlaki yaklaşım (bireysel mutlulukla ilgili olmak üzere), politik yaklaşım (devletin refahı ile ilgili olmak üzere) ve kosmopolitan yaklaşım (bir bütün olarak insan soyunun refahı ile ilgili olmak üzere). Makalesinde diğer makaleleriyle uyumlu şekilde insanın bireysel mutluluğunun, kendinde bir insani ahlakla ortaya çıkamayacağını vurgular. Aynı şekilde politik bir eylemin de eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık karakterini kendinde özelliklerden değil tarihsel ve ilişkisel niteliğinden dolayı kazandığını belirler. Kosmopolitan barış imkânını şekillendiren ilkelerin de insanoğlunun kesintiye uğramayan tarihsel pratiklerindeki ortaklıklar sonucu ortaya çıktığını tespit eder.

Makalesinin ilk bölümünde Kant, ahlak üzerine yazdığı eski yazılarına cevap veren Leipzig Üniversitesi profesörlerinden Christian Garve'ye itirazlarını sıralar. Kant, ilk

olarak Garve'nin kendisini mutluluğu hiçbir surette göz önüne almadan ahlak yasasına itaat etmeyi önermiş ve bunu da insanın tek ve en son amacı olarak savunmuş gibi göstermesine itiraz eder. Garve'nin söylediğinin aksine kendisinin mutluluğun asla tekil bir amaca yönelebilecek yapıya sahip olmadığını söylemiş olduğunu belirtir. Ona göre "ne kendinde insani ahlak ne de kendinde mutluluk Tanrı'nın tek amacıdır; buna karşılık, yeryüzündeki olası en yüksek iyi, ahlak ve mutluluğun birliği ve uyumudur." Kant ardından ekler: "Ayrıca görev kavramının herhangi bir tikel amaca dayanması gerekmediğini, bu kavramın, insan iradesine daha ziyade yeni bir amaç sunduğunu, yani insanı yeryüzünde olanaklı en yüksek iyiyi gerçekleştirmek adına bütün güçleri seferber etmeye yöneltiğini belirtmiştim" (Kant, 2010, s. 23).

Kant'ın ahlak konusundaki yaklaşımı, burada da, ilkeler düzleminde karşımıza çıkar. Garve'ye itirazını önemli kılan, onun, ahlaki ilkeye "destek ve istikrar" sağlamayı reddetmeyi kendi önüne önemli bir hedef olarak koymuş olmasıdır. Kant'a göre böylesi bir ahlak, Garve'nin tanımladığı türden bir görev tanımı içinde kalmaktır ve bu görev tanımı "iradeyi evrensel yasa koymakla sınırlandırmaktan ibaret" görmek olur. Kant'a göreyse "irademiz evrensel yasa koymakla sınırlandığında, benimsediğimiz herhangi bir tikel amaçtan arınırız" (Kant, 2010, s. 24). Bu durumda ise ahlakın en yüksek iyiye yönelme öğretisi ikinci derecede önemli bir konumda kendisine yer bulacaktır ya da ahlak diğer tüm tahakküm araçları gibi bir meşruiyet aracı olacaktır. Kant, Garve'ye itirazını deneyimle kavranabilecek ahlaki ilkenin "kendinde iyi" maksimini aştığını belirleyerek genişletir. Ona göre "kendinde iyi" bir eylem, bireyin amacını eylemin koşulu olarak koyar. Böyle bir durumdaysa, gerçekleşecek olan eylem tek başına kendinde iyi bir hal olacaktır. Kant ise ahlakın bireyin özgür iradesinin maksiminde cisimleşen evrensel yasallığın saf biçimi olduğunu iddia eder. Anlayışını şöyle ifade eder: "Böyle bir durumda bütün başka hallere *tercih ettiğim* hali, mutluluk olarak gördüğüm kesinlikle söylenemez. Çünkü ben mutluluğu düşünmeden önce görevime karşıt olarak eylemediğimden emin olmalıyım. Yalnızca bu koşul altında, diğer bir deyişle ahlaksal olarak iyi olduğunu bildiğim hal ile mutlu olma halini birbiriyle uzlaştırabildiğimde, mutluluğumu göz önüne almaya hak kazanırım" (Kant, 2010, s. 26-27). Sözünü ettiği uzlaşmanın kaynağını ise görev bilincinin ahlaksal saflığa ulaşma konusunda aldığı yolda şekillenen *a piriori* ilkeler belirler. Ona göre *a priori* ilkeler ahlaki tercihin kötülükle ilgili kafa karışıklığını ve kötülük olanağını barındırmayanın tercihini yapmanı sağlamalıdır. Kant makalesinde söz konusu *a priori* ilkeyi emanet edilen mirasın kullanılması konusunda verdiği örnek üzerinden açıklar. Kant'ın örneği birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle örnek bir deneyimden ilke kurmayı hedefler. İkinci olarak örnek çerçevesinde "şu veya bu ilkeden türeme maksimleri içeren *bir tarih* sunduğu deneyimle çelişmez" saptamasını yapar (Kant, 2010, s. 30). Ancak ona göre bu maksim insanın tutkularına yönelip sayısız kötülükleriyle karşı karıya kalmayacağı anlamına da gelmez. Kant sadece insanın görev bilinci ile, bu koşulla mücadele sonucunda sürekli aydınlanma ya da iyiye yönelebilme koşulunu vurgular. Kant'ın deneyime, tarihe ve özgürlüğe biçtiği değerin kaynağı, teoriyi okullara havale edip küçümsememesinden gelir. Ona göre "deney, hiçbir şekilde teorinin buyruğunu kavramamıza yardımcı olamaz; deney olsa olsa, teor-

inin ilkelerini kendi ilkelerimiz olarak benimsedikten sonra, onları dış dünyaya daha iyi ve evrensel tarzlarda nasıl uygulayacağımızı öğretir" (Kant, 2010, s. 30). Öyleyse Kant'ın tarihsel ve deneyime dayalı özgür düşünme cüretini gösterme hali ya da diğer bir ifadeyle Aydınlanma, ahlaki kavrayışını şekillendiren *a priori* ilkelerin de kaynağı olarak karşımıza çıkar.

Aynı makalede devlet hukukunda teori ve pratik üzerine yazarken de Kant, siyasal yaklaşımında yine toplumsal deneyimler çerçevesinde belirginleştirdiği *a priori* ilkeleri ortaya koyar. Buradaki amacı da tarihsellik içinde insanoğlunun deneyimleri ile sürekli ilerlemeyi/aydınlanmayı mümkün kılan teorik temelli *a priori* ilkeleri tespit etmektir. Makalesinin bu kısmında, devlet adamının pratikle ilişkisini değerlendirirken Thomas Hobbes'a yanıt verir. Bölüm boyunca döneminin siyasal yönetiminin sınırlarını belirleyen liberal hukuk rejimini kuran ilkeleri, *a priori* ilkeler olarak sunar.

Kant, siyasal deneyimler ışığında otoriter ve tahakküm kurucu karaktere sahip olan hiç bir eylemin politik olarak değerlendirilemeceğini belirtir. Ona göre politik bir eylemin koşullarını kuran *a priori* ilkeler olan eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık bir devletin yasalarının da temeli olmalıdır (Kant, 2010, s. 34). Kant bir kez daha burada da Aydınlanma düşüncesinin temeli olan düşünebilme cesaretini göstermeye olanak sağlayan koşullara odaklanır. Herkesin haklarını kullanma hakkı olduğunu vurgulayarak özgürlükçü bir cumhuriyeti şekillendiren özgürlük ilkesini bu düzlemde öncelikle ele alır. Eşitlik ilkesini ise kamusal yasa dışındaki hiçbir otoritenin birey üzerinde baskı kuramaması olarak tanımlar. Hiçbir ayrıcalığın sınıflar arasında dolaşıma giremeyeceğini insanların yetenek, gayret ve iyi taleplerinin de sınıflar arası dolaşımını engellemeyeceğini belirler. Kant, tıpkı iş, ticaret ve üretimin döneminin sürekli ilerleme ya da Aydınlanmasını kuran *a priori* ilkelerin temeli olduğunu gösterdiği gibi burada da ilerleme ve kendi adına düşünme cesaretinin kaynağını mülkiyet ve teşebbüs özgürlüğü ve bu koşullara eşit ulaşım hakkı ("*doğuştan haklar*") olduğunu vurgular (Kant, 2010, s. 36-37).

Kant için eşitlik ve özgürlüğün bulunduğu bir cumhuriyette yasa koymak için sahip olunması gereken birleşmiş iradenin ön koşulu ise bağımsızlıktır. Vatandaşlar hayatını idame ettirecek olan ya da özgürlük ve eşitliğinin temeli olan teşebbüs ve mülkiyet (Kant'a göre "her türlü yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mal olarak kabul edilebilir") hakkının nasıl kullanılacağına dair kararı kendi verir. Onun ifadesiyle "vatandaş, geçimini başkalarından kazanmak durumunda kaldığında, bunu sahip olduğu yeteneklerin kullanılmasına izin vererek değil de, *sadece kendisine ait olan malı satarak* başaran kişidir -dolayısıyla vatandaş kelimenin tam anlamıyla cumhuriyetten başka kimseye hizmet etmez" (Kant, 2010, s. 39).

Dikkat edileceği üzere Kant tarihin dışında değişmez ilkeleri bulmak ve bu ilkeleri statik bir siyasetin temeli yapmak yerine döneminin eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık ilkelerinin, bu deneyimleri hakkında düşünebilme ve onlar hakkında karar verebilme gücünü ortaya çıkardığını vurgulamayı tercih eder. Bu anlamda söz konusu ilkeleri kuran Anayasanın çoğunluğun da kararıyla kabulüne ve değişebileceğine vurgu yapar (Kant, 2010, s. 40). Öyleyse ona göre görev ahlakı ve onun ortaya çıkardığı ilkeler ile ortak ve kamusal

iradenin uzlaştığı anayasa arasında önemli bir bağ vardır. Her ikisinde de ilkelerin kurduğu ahlak ve hukuk ilkesinin kabulü anlamına gelen anayasa bir uzlaşmanın sonucudur. Söz konusu uzlaşma eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık ilkelerinin, düşünme sürecinde süreklilik arz ettiği her koşulda cumhuriyete isyan ve itaatsizliği engelleme yetkisini verir. Kant aksi bir koşulda, temel ilkeleri çiğneyenin hükümdar olması durumunda dahi hükümdarın ilerlemeyi engelleyen koşulların kaynağı olacağını vurgular. Bu durumda yurttaşların söz konusu koşullara ilişkin kanısını kamusal kılma hakkına sahip olduğunu belirtir. Ahlakın ilkeleriyle benzer şekilde devlet hukukunda teorik olanın pratikte de mümkün olduğunu gösteren bu ilkeleri korumayı ve üzerine düşünmeyi Kant "halkın insan haklarının biricik güvencesi" olarak tanımıştır (Kant, 2010, s. 47).

Kant sürekli Aydınlanmanın ve farklı deneyimler sonucunda özgür ve eşit biçimde elde ettikleri her türlü mülkün kullanımında bağımsızlığı garanti altına almanın önemine şu cümlelerle değinir: "Vatandaşa bu özgürlüğü tanımamak, Hobbes'da olduğu gibi, vatandaşın en üstün yöneticinden hiçbir hak talep edemeyeceği anlamına gelir. Üstelik bu özgürlüğün yasaklanması yasa koyucuyu da, kendi icraatını gözden geçirmesini gerektiren konularda bilgi sahibi olmaktan alıkoyar ve böylece onun kendisiyle çelişmesini ifade eder; çünkü yasa koyucu vatandaşlara ancak genel iradeyi temsil ettiği müddetçe emir verebilir. Buna karşılık devlet başkanına, bağımsız ve kamusal düşünmenin devlet içinde huzursuzluk yaratacağı yönünde telkinde bulunmak, onu kendi gücünden şüphe duymaya ve halkına karşı nefret beslemeye teşvik etmekle eş anlamalıdır" (Kant, 2010, s. 47). Öyleyse Kant'ın sürekli ilerlemeyi *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki yöntem ışığında hem ahlaki hem de politik yaklaşımı aracılığıyla şekillendirdiği açıktır. Her ikisinde de düşünme ve hakkı olma hakkını süreklileştirecek *a priori* ilkeleri görev ahlakı ve anayasal hakların merkezine yerleştirerek güvence altına alır.

Tıpkı ahlaki karar alma sürecinde kendi ile çatışmaya giren bireyin en iyiyi deneyimi ışığında şekillendirmesi gibi devlet hukuku da özgürlüklerinin antagonizması içinde birbiriyle çatışan insanları birleştirici bir güce sahiptir. Kant'a göre "bu kavram kendisinden doğabilecek iyi ya da kötü şeylere kayıtsız (çünkü bunlar sadece deney yoluyla bilinebilir), nesnel (pratik) bir gerçekliğe sahiptir. Öyleyse bir devlet *a priori* ilkeler üzerinde temellenir ve her pratiğin, ona uymadığı takdirde geçerliliğini yitireceği bir devlet hukuku *teorisi* vardır" (Kant, 2010, s. 48-49). Sürekli değişim ve deneyimin yıkıcılığına açık, deneyim üzerine düşünen, ilkesel ve eleştirel bir akla yönelmiş olan Kant burada da karşımıza çıkar. Kant, "Yaygın Bir Söz Üstüne: 'Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz' makalesinden iki yıl sonra 1795'te yazdığı "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme" isimli makalesinde insan-insan arasındaki, devlet-devlet arasındaki ve insan-devlet arasındaki hukuku ele alır (Kant, 1960, s. 17-18). Bu makalesinde ebedi barış gereksiniminin söz konusu taraflar arasındaki doğal durum koşullarının sürekli olmasa da her an patlayabilecek bir savaş halini gerektirmesi nedeniyle şahsi güvenliğin teminat altına alınması için barışa yönelmeyi zorunlu kıldığını tespit eder. Bu koşul hem birey ve devlet ilişkisinde hem de devlet-devlet ilişkisinde aynı şekilde gerçekleşir ve doğal durumda, kanunlardan yoksun yaşamak tehdit yaratır (Kant, 1960, s. 22). Kant'ın ele aldığımız diğer makalelerinde de

gördüğümüz şekilde ilişkiselliğin sonlanması tehlikesine karşı, bu tehlikeyi bertaraf edebilecek ilkeler koyma anlayışı burada da geçerlidir.

Teori ve Pratik makalesinde ortaya koyduğu şekliyle özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık ilkelerinin ebedi barışı kuran ilkeler olarak cumhuriyetçi yönetimde insan-insan ilişkilerinin temeli olduğunu vurgular (Kant, 1960, s. 18). Bu koşulun aynı zamanda devlet-devlet ilişkisinde tek tek devletin varlığını mümkün kılan ve devletleri harbe açık kanunsuz koşullardan kurtaracak "karşılıklı haklar"a ya da "barış ittifakı"na yönelttiğini belirler (Kant, 1960, s. 23, 24). Bireyin başka bir devlet karşısındaki konumunu da onun özgür ve eşit koşullarına bakarak değerlendirir. Yabancı devletin mülkiyet hakkının bağımsız kullanımını engellemediği sürece bireyin eşit, özgür ve bağımsız biçimde yaşamasına vurgu yapan dünya vatandaşlığı kavramının altını çizer (Kant, 1960, s. 26, 28). Kant'a göre dünya vatandaşlığını kuran bu ilkelerin tüm dünya devletleri tarafından kabulü ise kültürün yükselme koşulunun öncülüdür. Deneyim aracılığıyla kurulacak bir ilke rejiminindeki kültürü yükselten pratik ise ticarettir. Daha önce işaret edildiği gibi Kant, iş, üretim ve ticareti sürekli ilerlemenin kaynağı olarak gördüğü gibi eşit, özgür ve bağımsız bir devletler hukukunun da kurucusu olarak değerlendirir (Kant, 1960, s. 34-35).

Kant, makalesinde pratik hukuk olan politika ile hukukun teorik temeli olan ahlak arasındaki ilişkiyi işaret eder. Aydınlanma düşüncesinin dinamik karakterini ve onun sürekli ilerlemesini mümkün kılan koşullar olarak gösterdiği kamusal alandaki deneyimler ona göre insanların ahlaki ilkeleri de türettikleri kaynaktır. Devletler tabii ki ahlaki mülahazaların ötesinde güçsüz bir devleti hâkimiyeti altına almayı ve kudretini büyütmeyi tercih edebilecektir. Bu süreçte de yaptıkları yanlışlarla pek çok ahlaki koşulu çiğneyeceklerdir. Örneğin önce eylemde bulunup inkâr edecekler, gerçekleştirdikleri suçları inkar edebilecekler ve insanları birbirinden ayırıp kendi iradelerine tabi kılabileceklerdir. Kant böylesine politika karşıtı eylemleri, herkesin karşı çıkacağının bilinmesine rağmen uygulamaya geçirilme nedenini yalnızca tek bir iradenin konusu olan ilkelerden türemelerine bağlar (Kant, 1960, s. 42-43). Eğer eylem felsefesinin hiçbir yerde kendisi ile çelişkiye düşmesi istenmiyorsa ameli akli meselelerin çözümü için, her şeyden önce "şekli prensiplerden mi, yani dış münasebetlerde yalnız hürriyete bağlı olan prensipten mi hareket etmek gerekir" sorusunu çözmek gerekir (Kant, 1960, s. 45). Ona göre "gerçek politika daha önce ahlaka gerekli saygıyı göstermeden bir adım bile atmaz; aslında güç ve karmaşık bir sanat olan politika ahlakla birleştiği zaman böyle olmaktan çıkar: Ahlakla politikanın bağdaşamadığı hallerde, ahlak, politikanın çözemediği düğümleri koparır. İnsan hakları, idareyi ellerinde bulunduran iktidar sahiplerinin ne derece fedakârlığı pahasına olursa olsun, daima kutsal tutulmalıdır. Burada, ahlakla menfaat arasında ortalama bir yer tutan pragmatik şartlar altında ortalama bir hukuk da düşünülemez; politika ahlak önünde dize gelmelidir; ancak böylelikledir ki, politika, sönmek bilmez bir ışıkla parıldayacağı bir mertebeye, yavaş yavaş bile, yükselmeyi umabilir" (Kant, 1960, s. 49).

Kant'ı, politika ve ahlak arasındaki ilişkiyi kurmaya ve liberal insan hakları söylemini kabule zorlayanın döneminin koşulları olduğu unutulamamalıdır. Kant zenginliği geçici şekilde elde edecek koşullara karşı burjuva zenginliğinin sürekliğinin sağlanacağı

şartların eşit, özgür ve bağımsız mülkiyet kullanım rejimini ortaya çıkaracağını düşünür. Bu bağlamda Kant sürekli ilerleme ve düşünme cesaretine ilişkin koşulların bu yaklaşıma bağlı olduğu kanaatindedir. İnsanın politik eylemlerle hak ve adalete aykırı süreci hakim kılmaması için ahlak ve politika arasında ilişki kurmaya çalışır. Politikanın tekil bir iradeye bağımlı şekilde yürüttüğü eylemlere karşı cumhuriyetin ve vatandaşların genel çıkarlarını sürekli kılan bir ilkeler rejimini hedefler.

Bu doğrultuda despotik kavrayışın hüküm sürmesini engelleyecek aleniyeti önemli bir *a priori* ilke olarak ortaya koyar. İnsanlar arası ilişkilerin de, devletler hukukunun da ve ona bağlı olduğunu söylediği kosmopolitan hukukun da önemli dayanağı aleniyettir ona göre (Kant, 1960, s. 49). Kant'taki aleniyet ilkesini bir hukuki iddianın haklı olup olmadığının teorik bir tatbikatı olarak düşünmeliyiz. Kant aleniyeti ebedi barış ihtimalini yok eden ve tahakküm koşulunu ortaya çıkaran politik ortamın tespiti için koyduğu aşkınsal formül olarak şu şekilde aktarır: "Başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı düsturlar aleniyetle uzlaşmayan bütün fiil ve hareketler hak ve adalete aykırıdır" (Kant, 1960, s. 50). Kant için bu prensip hem hukuki hem de politiktir. Ancak aleniyet tek başına haksızlık halini ortaya çıkarmayı engellemez (Kant, 1960, s. 53). Wood'dan da aktarıldığı biçimiyle tahakküm kurucu, tarih ve çoğullukları dışlayan bir bakışla Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde tekil bir akla yönelen her politik eylemin eleştirisini burada da yapar. Aydınlanma aklının da temeli olan bu bakışla, aleniyet ilkesine insan haklarına mutlak ve zaruri olarak uyma görevini ekler. Böylelikle aşkınsal aklın ortaya koyduğu ilke ile saf akla yönelebilecek ve dışlanmayı politikanın merkezine yerleştirebilecek yöntem terkedilir. Bu bağlamda "gayelerine erişebilmeleri için açıkça ortaya konulmaları gereken bütün düsturlar, hem hukuka hem politikaya uygundur" şeklinde öne sürdüğü maksim, teori ve pratiğin uyuşmama konumunu dışlayarak okumamız gereken bir ilke haline gelir (Kant, 1960, s. 55).

Son olarak 1797 yılında kaleme aldığı "Fakültelerin Birbiriyle İlişkisi Üzerine" isimli makalesine bakıldığında da Kant'ın tarihsel ve eleştirel yaklaşıma verdiği önemi bir kez daha görürüz. Eserinde, döneminin Prusya hükümetinin fakülteler arasında yaptığı ayrımı değerlendirir. Ona göre ilahiyat, hukuk ve tıp fakülteleri yukarı fakülteler olarak yönetimin çizdiği toplumsal alanı denetleme görevini üstlenirler. İlahiyat fakültesi ebedi mutluluğu, hukuk fakültesi yurttaş olarak mutluluğu, tıp fakültesi ise fiziksel mutluluğu hedefleyen yapısıyla öne çıkar. Ancak her üçü de, ona göre, eski bilgeliği ve öğreticiliği yerine halkı etki altına alma ve denetleme amacıyla faaliyetlerini sürdürürler ve bunu da yönetimin kendilerine emanet ettiği yazılardan oluşan derslerle gerçekleştirirler (Kant, 2015, s. 89-91). Kant diğer yandan bu üç fakültedeki bilimlerin nesnelliğinin sorgulama işlevini yürütmek için ise felsefe fakültelerini işaret eder. O, yukarı fakültelerin belirlediği toplumsal alan içinde kalınması halinde özne halinin sürekliliğinin yok olacağını tespit eder. Kısaca felsefe fakültesinin "otonom biçimde yargıda bulunma gücü"nün önemine dikkat çeker. Diğer fakülteler aracılığıyla üretilen kamu gücünün sınırlarını çizebilmek ya da eleştirel aklı bu sınırları belirlemek adına kullanılabilir kılmak için Kant aşağı fakülte olarak dönem içinde isimlendirilen felsefe fakültelerinin önemini vurgular. Kant'ın bir

kez daha bu makalesinde de içinde bulunduğu tahakküm koşullarını eleştirmeyi ve ilerlemenin sürdürülebilir olmasını sağlayan Aydınlanma düşüncesini savunduğuna tanık oluruz. Ona göre eleştirel karakterdeki bir bölüm mutlaka üniversitede kurulmalıdır. Aşağı fakülteler yönetim ile sürekli yaşanan değişim arasındaki çatışmayı işaret eder. Ve Kant'a göre eğer "özgürlük mülkiyetten önce geliyorsa ve mülkiyetin koşulu ise, aynı şekilde yüksek fakülteye bahşedilen hakların hiçbiri de, aşağı fakültenin söz konusu hak hakkındaki endişelerini eğitimli kamuoyu önünde paylaşma iznini saklı tutmaksızın mevcut olamaz" (Kant, 2015, s. 104). Bu koşullarda şu ilkeler yine Kant'a göre tarihsel ve eleştirel aklın sürekliliği için önemle vurgulanır. Ona göre fakülteler arası çatışma anlaşma yoluyla çözülemez hatta çözülmemelidir. İkinci olarak bu çatışma asla bitemez ve felsefe fakültesi, bunun her zaman için devam edeceğine hazır olmak zorundadır. Üçüncü olarak çatışma hiçbir zaman yöneticinin itibarını azaltamaz. Son olarak ise bu çatışma ile eğitimli ve kentsoylu bir toplumsal varlık birbiriyle maksimler bakımından uyumludur (Kant, 2015, s. 102-104). Kant'ın bir kez daha değişim ve ilerlemeyi bağlı kıldığı eleştirel aklı öne süren Aydınlanma düşüncesinin zemini kurduğuna tanık oluruz.

Tüm bu çalışmalarında en baştan itibaren sunulduğu şekliyle görülür ki; deneyimlerin farkında olmak, onlar üzerine düşünebilmek ve bu şekilde akıl aracılığıyla ortaklaşan deneyimleri tarihsel zeminde *a priori* yargı araçları olarak konumlandırmak Kant için sürekli Aydınlanma yolunda olmaktır. Kant, deneyimlerden bağımsız bilgilere ve yalın kavramlara ulaşma iddiası taşıyan akıl yetisinin ise dogmatik metafizik üreten kavrayışıyla, insanı tahakküm araçlarının pençesine bırakacağını vurgular. Onun ticaret, üretim ve din ile kurduğu ilişkilerle döneminin Burjuva sınıfı ahlakını politikanın merkezine yerleştirmiş olduğu açıktır. Ancak onun hedefi bu ahlakı, dogmatik bir metafiziksel ilke olarak sunmak değil, söz konusu ahlakın ortaya koyabildiği *a priori* ilkelerin eşitlik, özgürlük ve bağımsızlık karakterini işaret edebilmektir. Kant insanın düşünebilme cesaretini göstermesine olanak sağlayacak bu koşulları politikayı kuracak ahlaki ilkeler olarak tanımlamaktan imtina etmez. Onun bu eğiliminin bugün için önemi ise yaşamımızda etkin olan otoriter politika yapıcıları eleştirmek için yöntemsel bir zemine sahip olmasıdır.

Kaynaklar

Adorno, T. W. (2012). Aşkınsallık Kavramı Üzerine, *Cogito* (Üç Aylık Düşünce Dergisi), Sayı 41-42, s. 56-87.
Arendt, H. (2012). Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar, *Cogito* (Üç Aylık Düşünce Dergisi), Sayı 41-42, s. 340-381.
Baum, M. (2012). Kant ve Saf Aklın Eleştirisi/ Kants Kritik der Reinen Vernunft, *Cogito* (Üç Aylık Düşünce Dergisi), Sayı 41-42, s. 31-56.
Foucault, M. (2000). Aydınlanma Nedir? *Toplumbilim,* Sayı 11, s. 69-77.
Kant I, (2010), Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz" [Teori ve Pratik], *Kant Felsefesinin Politik Evreni,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., s. 17-57.
Kant, I. (1960), *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları/ Dış Münasebetler Enstitüsü Ayayınları,* Ajans Türk Matbaası. https://docs.google.com/file/d/0BxRmz7bMCFBSQ1JUYndGdC1TY1E/edit adresinden 10/06/2016 tarihinden alınmıştır.
Kant, I. (2000), Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt, *Toplumbilim,* Sayı 11, 17-23.
Kant, I. (2014). Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, *Tarif Felsefesi Seçme Metinler,* Doğu Batı Yayınları, s. 31- 48.
Kant, I. (2105), Fakültelerin Birbiriyle İlişkisi Üzerine, *Vira Veritas,* Sayı 2,
Kersting, W. (2010). Politika, Özgürlük ve Düzen, *Kant Felsefesinin Politik Evreni,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., s. 57-81.
Wood A. W. (2009). *Kant*, Dost Yayınları, Ankara.

Aktif vatandaşlıktan dünya vatandaşlığına: bir dünya üniversitesi önerisi

Jan Masschelein, Maarten Simons

Avrupa'daki güncel söylem ve insiyatifleri göz önüne aldığımızda, üniversite ve yükseköğretim kurumları genellikle "aktif vatandaşlık" ve "demokratik katılım" olarak adlandırılan ilkelere katkıda bulunma baskısı altındadır. Aslında, vatandaşlığın öğrenimi ve vatandaşlık için gerekli yeterlilikleri geliştirmek Avrupa Birliği'nin Avrupa ve üye devletler düzeyinde, sosyal ve kültürel içerme ve demokratik siyasi katılımın gelişimini destekleyecek şekilde gelişimi için acil bir ihtiyaç olarak değerlendirilmektedir. Üniversite ve yükseköğretim kurumlarından bu talep her ne kadar meşru gözükse de üniversitelerin gerçekte bu konularda ne sunması gerektiği konusunda çok az tartışma yapılmaktadır. Bu nedenle soruyu tersine çevirmeyi önemli buluyoruz. Üniversitelerin aktif vatandaşlığı teşvik etme ve geliştirme talebini nasıl karşılayacağı sorusu yerine, bu makale üniversitelerin özel bir vatandaşlık tipinin gerçekleştiği mekanlar olarak nasıl işleyebileceğini incelemektedir.

Bu inceleme, bugün üniversitelerden beklenen tipte vatandaşlık yeterlilikleri ile uyumlu olmasa da, üniversitelerin vatandaşlık konusunda önerebileceği şeyler olduğu kabulüne dayanmaktadır. Geliştireceğimiz tez, üniversitelerin, eğitim ve araştırma işlevlerinin kendine özgün kapsamı nedeniyle, belirli yeterliliklere sahip *olası* aktif vatandaşlar yerine belirli *duyarlılıklar* çerçevesinde dünya vatandaşlarından oluşan bir halk/kamusallık oluşturabileceği iddiasıdır. Üniversitelerin mevcut halleriyle dünya vatandaşlığı oluşturmakta bir rol oynadığını varsaymadığımızı vurgulamak önemlidir. Aksine, üniversitelerin günümüzdeki şekillenişi – mükemmellik arayışı içerisindeki girişimci üniversite- açık olarak üniversitelerin insanların ilgi duydukları konular etrafında dünya vatandaşlarından oluşan

bir halk/kamusallık olarak bir araya geldikleri bir yer olmasını engelliyor gözükmektedir. Dolayısıyla, üniversitenin vatandaşlığa ilişkin ne önerebileceğini araştırırken, bu makale aynı zamanda alternatif bir üniversite fikri (ideası) önerisi sunmaktadır: bir dünya üniversitesi (ayrıca bakınız Simons & Masschelein, 2009). Bununla beraber, artan şekilde pratiklerin sınırlarında ve girişimci olma arayışı içerisindeki üniversite söylemlerinin gölgesinde görülmesine karşın, tanımladığımız durumun aslında birçok kurumda yaşanmakta olan duruma karşılık geldiğini düşünüyoruz.

Dünya üniversitesi önerimizin net bir ifadesine varabilmek için, makalenin ilk bölümü "kamusallık" ve "vatandaşlık" kavramlarının özgün modern kavrayışları üzerine kısa bir tartışma ile üniversitenin rolüne ilişkin karşılaşılan zorlukların bir çerçevesini çizmektedir. Bu konulardaki genel tartışmaların aksine von Humboldt'un görüşleri yerine Kant'ın görüşlerini öne süreceğiz. Kant'ın "aklın özel kullanımı" ve "yerel topluluk" ile "aklın kamusal kullanımı" ve "kamusal topluluk" ayrımı bizim dünya vatandaşlığı üzerine ilgi çekici bir perspektif geliştirmemize olanak verir (her ne kadar Kant kendi açtığı perspektifi kendi kapamış olsa da). Bu ayrım ikinci bölümde girişimci üniversitenin "yerel veya özel topluluklar" organize ettiği iddiası için kullanılacaktır. Girişimci üniversitenin "evrensel akıl" değil "mükemmeliyet" adına çalışan bir rejim tarafından yönetilen ve mensuplarının "girişimci" ruhuna ihtiyaç duyan bir yaşam ortamı olarak ne şekilde işlev gördüğünü kısaca tarif edeceğiz. Bu *etos*, üniversitenin eğitim, araştırma ve hizmet fonksiyonlarına ilişkin sürekli bir kalite mahkemesine *itaat* ve *teslim olma* etosudur. Bu *etos*, girişimci figürünü yerel topluluğa ve aklın özel kullanımına sınırlayan, böylece onu bir tür "özel vatandaşa" dönüştüren sürekli kendi kendini değerlendirme ve kendini harekete geçirmeyi ima eder. Üniversitenin mevcut durumunun bu analizine dayanarak, üçüncü bölüm bir dünya üniversitesi önerisini geliştirmektedir. Bu üniversite dünya vatandaşı olarak davranan "öğrenmiş bireyleri" içinde bulunduran bir mekan olarak işlev görmektedir. Burası, aklın kamusal kullanımının gerçekten *yer bulduğu, deneysel* ve özenli bir *etosun* mevcut olduğu bir yaşam alanıdır. Dördüncü bölümün gösterdiği gibi, kamusal aklın kullanımı sadece şeyleri bilinir hale getirmekle (olgusal konular olarak) ilgili değil, aynı zamanda onları var etmekle (ilgi/kaygı konuları olarak) ilgilidir. Böylece, son bölümün amacı, "kamusal ders anlatımının" kamusal (dünyasal) topluluğun bilgi, düşünce ve olayların ortaya döküldüğü, açık hale geldiği zaman ve mekanı olarak incelenmesine dayanarak dünya üniversitesi önerisinin netleştirilmesidir. Bir dünya üniversitesinin laboratuvar olarak tasarlanması önerilmektedir, çünkü amfiler, kütüphanenin dışında, hayati bir mekanı oluşturur ve içerisinde "şeyleri açığa çıkarma sanatı" geliştirilir ve yüceltilir.

YEREL TOPLULUKTAN KAMUSAL TOPLULUĞA

Ünlü 'Aydınlanma nedir?' eserinde Kant (1977, s. 55), aydınlanmayı 'tüm özgürlüklerin en zararsız formuyla - aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü' ile ilişkilendirmektedir. Kant kişinin kendi aklının kamusal kullanımı ile 'aklın herkes tarafından yerine getirilebilecek, bilgili kişi (Gelehrte)

olarak tüm okurlara hitap eden kullanımını' ifade ettiğini açıklayarak devam eder.1 Bilgili kişi olarak 'kelimenin gerçek anlamıyla halka' hitap eden birisi kendisini ' tüm bir uluslar topluluğunun ve hatta bir kozmopolit toplumun (der Weltbürgergesellschaft) (s. 56) mensubu olarak düşünür. Dolayısıyla, bilgili kişi olarak bir insan, Kant'ın belirttiği üzere insanları eğiten biri değil, düşüncelerini 'kamusal olarak seslendiren', 'onları halka bildiren' bir dünya vatandaşıdır. Bilgili kişi (İngilizce çevirisinde 'scholar') 'gerçek anlamda halka' (büyük dünya, die Welt) hitap etmektedir ve kendi adına konuşur (s.57). Aslında bilgili bireyler 'düşüncelerini kamuoyu önünde', 'hayaletlerden korkmadan' ortaya koymaktadır (s. 59).

Kant, aklın bu kamusal kullanımı ile özel kullanımını karşılaştırmaktadır. Bu kullanım kişinin 'belli bir memuriyet veya makam' içerisinde davrandığındaki, yani 'hükümet tarafından kamusal amaçlar için görevlendirildiğindeki' kullanımdır (Kant, 1977, s. 55). Bu durumda kişi 'makinenin bir parçası olarak davranır' (s. 56). Ve kamu kurumunun bir parçası olarak (kamusal amaçları olan bir makine), kişi 'başkasının adına konuşur' (s. 56) ve konuşma bir tür eğitim veya talimat halini alır. Kant'a göre, kişinin aklını bir sosyal makine veya kurumun parçası olarak kullanması (ordu ve devlet yanında verdiği temel örnek kilisedir) tümüyle özeldir, çünkü bunlar, ne kadar büyük olursa olsunlar, 'hiçbir zaman bir yerel topluluktan (häusliche Versammlung) fazlası' değillerdir (s. 57).

Gelin Kant'ın burada söylediklerini yeniden ifade etmeye çalışalım. Öncelikle, Kant burada sadece aklın özel ve kamusal kullanımını ayırmıyor, aynı zamanda kamusal kullanımı ile kamusal amaçlar için kullanımını da ayırıyor. Buradaki kamusal karakter, aslında, bir kurum ve onun amaçları (kullanımın mekânı veya alanı ve/veya ilan edilmiş amaçları, belli bir topluluğa yönelik hizmetler, ulus) ile ilişkili değil, ancak bir figür ve o figürü karakterize eden etos ile ilişkili. Bu figür bilgili kişi veya bilgindir ve Kant'ın belirttiği gibi, herkes bu figür olabilir. Bu figür bir dünya vatandaşıdır (Weltbürger), fakat belirli bir topluluğun parçası olduğu veya sınırları belli bir alanı paylaştığı için değil (örneğin, tüm insanların yerkürede yaşıyor olması). Kendisini uslamlamasının kullanımı ve konuşma şekli ile dünyanın bir mensubu olarak gördüğü için ve gördüğü sürece bir dünya vatandaşıdır. Konuşmanın kamusal karakteri belirli sınırları ve işleyiş kuralları belirli bir alana (bu nedenle makine olarak düşünülebilen) ilişkin değildir. Burada sadece devleti değil, bir akademik disiplini veya kültürel topluluğu da makine olarak düşünebilirdik. Kamusal karakter aslında kişinin, Kant'ın makalenin başında açıkladığı üzere, herkesin sahip olduğu ve tek engeli tembellik ve korkaklık olan muhakeme kapasitesinin belirli kullanımına işaret eder. Bu nedenle kamusal karakter belirli kullanım ile ilişkilidir. Bu belirli kullanım, kendimizi 'makine' veya 'kurum'ların kurallarına teslim etmediğimiz ve o kurum ve onun tahkimi ile tanımlanmış bir dinleyici kitlesine hitap etmediğimiz zamanki kullanımdır. Kurumlar, büyük dinleyici kitlelerine karşın, aklın özel kullanımını gerektiren yerel topluluklardır. Kamusal kullanım ise gerçek anlamda -makine veya kurumun ötesinde, muhakeme kapasitesi olan herkes tarafından oluşturulan halka hitap ettiğimizdeki kullanımdır.

Sonuç olarak, bilgin figürü ötekini eşitlik varsayımı ile karşılayan, kendi adına konuşan ve dolayısıyla kendini riske atan bir etos sunan, eşitleyici bir etos ile karakter-

ize olmuştur. Bu bir deneyimsel etostur çünkü bilgin kendisini (kurum ve makinelerin) sınırlarına maruz bırakır ve hakkında konuştuğu konuyu kamusal bir meseleye dönüştürür, yani herkese açık hale getirir. Kant bu etosu açık bir şekilde -kendisini makinenin (makinenin kamusal amaçları olsa dahi) adına işlediği 'yerel topluluğun' mahkemesine teslim eden ve kurallara itaat eden figür olarak- kişinin makinenin parçası olarak davrandığı itaat etosundan ayırır. Bize göre, Kant burada etos ve akıl kullanımları sebebiyle dünya vatandaşı olan 'bilgili kişileri' içeren bir dünya üniversitesi üzerine düşünme olasılığını açığa çıkarmaktadır.2 Ancak Kant aynı zamanda bize üniversitelerin mevcut durumuna belirli bir açıdan yaklaşmaya yardımcı olmaktadır.

GİRİŞİMCİ ÜNİVERSİTE, İTAAT ETOSU VE KENDİNİ HAREKETE GEÇİRME

Güncel Avrupa politika dökümanlarında halen, örneğin von Humboldt ve Newman'a göre, modern üniversiteye referans verilse de araştırmacıların, eğitmenlerin ve öğrencilerin gerçekte kendilerini anlayış biçimleri ve onlardan beklenen etos değişmiştir (bakınız Simons et al, 2007). Modern üniversite 'evrensel akıl', 'insanlık' veya 'kamu görevi' gibi bir aşkın ideaya bağlı olan ve aslında, ulus devlet ve milli kültürü temel referans olarak alan bir kurumdur (Readings, 1996)3. Avrupa'da üniversite üzerine mevcut söylemlere baktığımızda, kendisini aşkın bir insanlık ideasına (evrensel aklı dâhil ederek) veya belirli bir (sivil) toplum vizyonuna yönelten, ulusal kültür veya sivil toplumun gelişimini araştırma, eğitim ve topluma hizmetin entegrasyonu ile güvence altına alan ve büyüten bir üniversite kavramsallaşması artık benimsenmemektedir. 'Kültür', 'insanlık' veya 'sivil toplum' yerine, üniversite üzerine politika söylemlerinde yönelim 'mükemmeliyettir':

> Avrupa, Avrupa Konseyi tarafından Lizbon'da ortaya koyulan *daha fazla ve daha iyi istihdam ve sosyal uyum ile sürdürülebilir ekonomik büyümeye muktedir, dünyanın en rekabetçi ve dinamik bilgi-temelli ekonomisi olma* hedefini gerçekleştirmek ve bilgi toplumunu destekleyen süreçleri optimize etmek için üniversitelerinde mükemmeliyete ihtiyaç duymaktadır. (Commission of the European Communities, 2003, s. 2; ayrıca bkz. Lisbon European Council, 2000, vurgular orjinaldir).

Günümüz üniversitelerinin misyon tanımları da 'araştırma, eğitim ve serviste mükemmelliği' kapsayıcı ve temel hedefleri olarak belirtmektedir. Bundan dolayı, tam olarak 'ne'yin araştırıldığı ve öğretildiği, ve (ulusal) kültüre ve aydınlatmaya nasıl katkıda bulunduğu onun 'mükemmel şekilde' araştırılması ve öğretilmesinden daha az önemlidir (Readings, 1996).

Herhangi bir dışsal göstergeden yoksun 'mükemmeliyet' kavramı bir üniversitenin fonksiyonlarını kalite göstergeleri temelinde yapılan ölçümlere göre diğer organizasyonlardan daha iyi yerine getiriyor olmasına ilişkindir. Dolayısıyla, mükemmeliyete yönelik

olmak üniversitelerin her şeyi 'sürekli kalite mahkemesine' göre yargıladığını ima eder (Simons & Masschelein, 2006). Kaliteye yönelim (belirli performans göstergelerinin seçimi) ve kastedilen mükemmellik takıntısı bu nedenle 'karşılaştırma ve optimizasyon dikteleri' ile bağlantılıdır; vurgu sürekli optimizasyon amacıyla sürekli karşılaştırma üzerindedir (Bröckling, 2002). Araştırmaya ilişkin mükemmeliyet ağ/kutuplarının gelişimi, programların eğitimde mükemmeliyet için değerlendirilmesi, (örneğin, Commission of the European Communities, 2003; SIRIUS4) ve sadece üniversiteler arasında değil fakülte ve araştırma merkezleri arasında rekabet yukarıda belirtilen diktelerin uygulamasıdır. Aşağıdaki ifade mükemmeliyet ve kaliteye güncel vurguyu açıkça ifade ediyor:

> Üstün kalite ancak yaygın bir 'mükemmeliyet kültürü' olan yerlerde ortaya çıkabilir. Mükemmellik hiçbir zaman durağan bir kazanım değildir: her zaman meydan okunması gerekir. Az sayıda eksiksiz üniversitede var olabilir, fakat fakültelerde veya kurumlardaki takımlarda veya ağlarda çok daha yaygın olarak vardır (Commission of the European Communities, 2005, p. 5).

Flaman Eğitim Bakanı tarafından belirtildiği üzere: kaliteyi geliştirmek ve mükemmelliği artırmak üniversite en önemli toplumsal amacıdır (Vandenbroucke, 2006). Ve artan şekilde çeşitli sıralama ve kalite karşılaştırmaları (çıktı temelli) ile ölçülen kalite sebebiyle, akademik dünyaya açık bir mesaj gönderilmektedir: kendinizi kıyaslayın, diğerlerinden iyi olun, performansınızı artırın – araçların daha verimli kullanımı ile çıktılarınızı artırın veya girdi-çıktı oranını optimize edin (Lyotard, 1979). Temel varsayım kibarca şöyle özetlenebilir: 'Mükemmeliyet rekabetten ortaya çıkar…- az sayıda üniversite geniş çağla alanlarda mükemmeliyete ulaşabiliyor' (Commission of the European Communities, 2006, p. 9).

Organize rekabet koşullarında (karşılaştırma, sıralama vb ile), asıl zorluk geliyor gözüküyor: bir insan nasıl sürekli 'rekabetçi öz-gelişim' erdemine göre yaşar (bakınız Haahr, 2004)? Tavsiye edilen cevap bunu girişimci bir etosun gelişimi ile yapılması gerektiği; kalite göstergelerine göre zayıf ve güçlü yönler üzerinden sürekli kişinin öz-değerlendirmesi (ve üniversitesinin, araştırma merkezinin veya ders verişinin). Artan şekilde sürekli karşılaştırma ile sürekli gelişim diktesi ile karşı karşıya kalan Avrupa üniversiteleri ve akademisyenleri bir ek dikte ile de karşı karşıyalar: proaktif öz-uyum ve sürekli kendini harekete geçirme (Simons & Masschelein, 2009). Mükemmeliyete uygun bir şey üretmek için fırsatları kollamak (niş) akademisyenin bir görevi haline geliyor. Üniversitenin kendine özgü alanı bugün araştırmacıları, eğitmenlerin ve öğrencileri uluslararası mükemmeliyete göre sürekli ve acımasızca mobilize eden bir alandır. Ve mükemmeliyet arayışına rehberlik ediyor gözüken şey korkudur: düşük sıralama, yanlış algı, olumsuz değerlendirme korkusu. Boulton & Lucas'ın (2008, s. 7) Avrupa Araştırma Üniversiteleri Ligi için hazırladıkları güncel raporda belirttikleri gibi: 'sıralamalar sıralamaları takip ettikçe takıntılı bir şekilde gelişme ve gerileme işaretleri olarak dikkate alınıyorlar'.

Bu kısa çerçevemizden, boş olmasına rağmen, mükemmeliyetin akademik dünyayı tüm seviyelerde – tavır ve etosu da dâhil olmak üzere- değiştirme potansiyeli olduğu

açığa çıkıyor. Aslında, politika yapıcıların zihnindeki 'mükemmeliyet üniversitesi' sürekli kalite mahkemesine girişimci bir itaat ve teslimiyet etosu isteyen bir habitattır. Mükemmeliyete yönelim açıkça 'küresel şehire' (bilgi toplumu veya bilgi ekonomisi) bir referans içeriyor. Ancak, bu şehir bir 'özel vatandaşlardan' kurulu bir 'makine' olarak düşünülebilir (Kant'ın terminolojisinde): Girişimci vatandaşlar olarak ve kalite mahkemesinin kural ve kanunlarıyla yönlendirilerek aklın özel kullanımını gerçekleştirmekteler (girişimci vatandaş kamusal işlevler ortaya koysa dahi). Hedeflenen 'küresel şehir' ve onun gelecek girişimci üniversitesi, bu nedenle kişinin vatandaşlığının ve akıl kullanımının yerelleşmesine yol açan yerel bir toplanma organize etmektedir. Bu noktada bu yerel toplanmalara rağmen, biz üniversitelerin kamusal rolünü yeniden düşünmek için bir öneri sunmak istiyoruz. Ancak bu öneri, daha iyi bir dünya vizyonu veya idealinden ilham almadı ve ilk amacı ne olması ve ne yapılması gerektiğini söylemek değil. Öneri, muhakememizi 'yavaşlatmak' ve bugün bizi mobilize eden sorun ve durumlar hakkında tamamen farklı bir farkındalık için fırsat yaratmayı temenni ediyor.

BİR DÜNYA ÜNİVERSİTESİ VE ONUN DENEYİMSEL VE ÖZENLİ YAVAŞLAMA ETOSU

Bir dünya üniversitesi 'mükemmellik makinesinin' ötesinde 'objelerin' ('olgu' veya ihtiyaç konuları), 'nesnelere' (ilgilenilen konu) dönüştürüldüğü bir habitat olarak düşünülebilir. Bu dönüşüm, konu ve mevzuların tarafların rızasına dayalı şekilde sunulduğunda (ve ele alındığında) ve ihtiyaç, talep ve aciliyetlerin muhakememizi mobilize etme şekline müdahale edildiğinde (aktivite ve etkinliklerle ve özel etosla ilişkili olarak) ortaya çıkar. Bu anda, bahsedilen mevzular kamusallaşır - things made public (Latour & Weibel, 2005)5. Dünya üniversitesi, baştan doğru tarif edersek, dünya ile ilgilenen bir üniversitedir. Dünya ile ilgili olmak burada, kamusal 'nesne' ve 'meseleler'le ilgilenmek, kamusallığı var etmektir, yani res publica. Heidegger'in bize hatırlattığı üzere:

> Eski Yüksek Almanca'da 'Thing' bir toplanma, itiraz edilen, tartışılan konuyu istişare etmek için özellikle bir araya gelinmesi anlamını taşır. Sonuç olarak, Eski Almanca'daki 'Thing' ve 'Ding' kelimeleri bir mesele veya uygunluk konusunun adları haline geldiler. İnsanla ilgili, insanı ilgilendiren ve söylemin konusu olan her şeyi ifade ederler… Romalılar söylem konusunu *res* olarak adlandırırdı… *[R]es publica*, devlet değil, herkesçe bilinen, herkesi ilgilendiren ve bu nedenle kamusal olarak istişare edilen anlamına gelir…
>
> *'Res'de* gerçek olan, insanı ilgilendiren şeylerdir (Heidegger, 1975, s. 174-175) .

Heidegger'in etimolojik açıklamasını göz önüne alarak, dünya üniversitesi özel bir zaman/mekanda ilgi konuları etrafında bir araya gelerek oluşturulan bir kamusallık olarak tanımlanabilir6. Bu bizi düşündürdükleri, bizi düşündürme gücünü edindikleri

anlamına gelir. Dolayısıyla, dünya üniversitesi bir düşünüş mekanıdır. Her ne kadar özel bir mekan olsa da sadece mekanlardan biridir. Ortak düşünüş ve davranış biçimlerimiz 'yanılıyor olabileceğimizi hatırla' deyimini veya 'meşguliyetimiz nedir?' sorusunu duyarak yavaşlatıldığında ve bu soru hemen cevaplanamadığı için kapatıldığında ortaya çıkar. Isabelle Stengers'e göre (2005, s. 996), tam olarak bu ısrarlı soru 'dünya' olarak adlandırılabilir.

Bu soruyu duyarak, Stengers, Deleuze ve Dostoyevski'ye uygun biçimde, idiotu dinliyor (muhtemelen kendi içinde yapılması idiotik bir şey aynı zamanda):

> Antik Yunan anlayışında idiot, Yunanca konuşmayan ve bu nedenle medeni toplumla irtibatı kesilmiş kişilerdi. (...) Fakat Deleuze'nin idiotu ... diğerlerini sürekli yavaşlatan, durumun sunulma ve aciliyetlerin düşünce ve eylemi mobilize etmedeki uzlaşılmış biçimine direnen kişidir. Bu temsillerin yanlış olması veya aciliyetlerin yalan olduğuna inanılması nedeniyle değil, 'daha önemli bir şeyin varlığı' nedeniyledir. Ona neden diye sormayın; idiot ne karşılık verecektir ne de konuyu tartışacaktır. İdiot bir mevcudiyettir veya ... çatlak üretir. Bilmediği için ona 'neyin daha önemli olduğunu' sormanın bir önemi yoktur. Onun rolü derin bir kararsızlık üretmek, bütün ineklerin siyah olduğu bilinen Hegelci karanlık yaratmak değildir. Biliyoruz, bilgi orada mevcut, fakat idiot yavaşlamamızı, kendimizi bildiğimiz şeyin anlamını tam anlamıyla bildiğimize inanmaya yetkin düşünmememizi talep ediyor. (Stengers, 2005, s. 994-995)

Dünya üniversitesi, bu nedenle, mükemmelce birleşmiş, ortak bir dünya olarak kozmosa yönelen bir üniversite değildir. Diğer şeylerin yanında o 'iyi' demenin ve 'ortak' olanı tanımlamanın ne anlama geldiğinden tereddüt edilen bir mekândır. Açıkça, öneri tüm alanlarda gerçekte ne yapıldığına ve neyin çözümleri zorluyor ve karşılıyor gözüktüğüne ve iyi yaşamın tanımlarını talep etmeye ilişkin aciliyetleri inkar etmek istemiyor. Ancak, öneri, dikkatini muhtemelen daha önemli bir şeyin varlığına dair idiotik mırıldamaya vermek istiyor. Bu nedenle, dünya üniversitesi bir (gelecek) ortak dünya (örneğin Kant'ın ebedi barışı veya Habermas'ın iletişimsel aklı) adına işlemiyor. Bu anlamda, sakinleri (akademisyen/profesörler) temsilciler değildir, 'adına' konuşmuyorlar ve dolayısıyla 'bu nedenle...' diyemezler. Öğrencilere veya kamuoyuna rehberlik veya yönlendirme ihtiyacında olan (örneğin evrensel aklın ışığına ihtiyaç duyan) kişiler olarak hitap etmiyorlar. 'Gerçekler bunlar, durum (ve neden) bu ve bu nedenle...' diyen uzmanlar değiller. Dünya üniversitesinde bu 'bu nedenle...' ifadesi kesinlikle askıya alınmıştır. Bu manada, Strengers (2005) eklediği üzere, birisi bu dünya, nesnelerin idiotik mırıldaması, 'ilgili konuların' görünümü, eşitlemenin operatörüdür. Eşitleme ancak eşdeğerlik değil, çünkü o yine ortak bir ölçüm ve dolayısıyla pozisyonların dönüştürülebilirliğini ima eder – bu tam da, örneğin, sıralamalar kullanıldığında olan şeydir.

Dünya üniversitesinde sesler eşitlik varsayımı altında konuşur- yani diğerlerinin açıklayamadığı ve anlayamadığı yerde sadece onların anlayabilen ve açıklayabilen kişiler olduğu iddiasında değillerdir. Aksine, bunlar katkı sağlayan seslerdir; diğer sesleri kendile-

rinin tartışılan konuya hakim olmadıkları, kamusal arenanın sözü olmayan veya olamayan insanların gölgeleriyle dolu olduğu, hissiyatıyla telkin edebilen sesler. Bu, (idiot tarafından) talebe yanıt verilmediğinde siyasal iyi niyetin kolayca yok olabileceği hissiyatıdır: 'Kendini ifade et, itirazlarını ifade et, inşa etmekte olduğumuz ortak dünyaya önerilerini, katkılarını ifade et' (Stengers, 2005, s. 996).

Dünya üniversitesi, dolayısıyla, bir şey 'iyi sebepler toprağında bir çatlak' yarattığında ortaya çıkar (Stengers, 2005, p. 996) ve böylece düşünmemize neden olur. Bu 'düşünmemize neden olma' (bir ussal ideal veya zaruri bir görev) 'adına' konuşma veya davranma ile ya da üniversitenin amacının ve hedefinin eleştirel düşünme becerisine sahip kişiler yaratmak olduğunu ilan etme ile başarılmaz. Üniversite bunu belirsizlik modunda sağlar- yani hiçbir şeyin takip etmediği, 'bu nedenle…' lerin olmadığı, fakat herkesi ondan nasıl miras alacakları sorusu ile yüzleştiren bir etkinlik modu. Etkinlik etkileşimsiz, alışverişe neden olmayan bir mevcudiyettir, konuşmaz. (Stengers, 2005, s. 996).

Daha önce söylediğimiz gibi, bu soru 'dünya' olarak adlandırılabilir ve biz onla başa çıkma şeklimizi icat etmek (ve karar vermek) durumundayız. Geçerli ve meşru nedenleri açıkça bu meşruluğa sağırların mevcudiyetinde keşfetmeliyiz (soru veya idiot mırıldanmasının mevcudiyetinde, 'nesnelerin kamusallaştırılması' durumunda).

Önemli olan kesinlikle bu 'mevcudiyetinde' fikridir. Keşfetmeliyiz, ancak 'mevcudiyetinde'-yani 'kendini ifade et' talebine cevap vermeyenin varlığında. Asıl nokta (ve dünya üniversitesini var eden şey) soruyu, mırmırı sürdürmek ve onun varlığını keşfetmeye başlamaktır. Bir dünya üniversitesi ideasını önermek, Stengers'in (2005, s. 996) ifadesiyle, kendini riske eden orjinal bir etos -deneyimsel bir etos- için fırsatlar bulan 'habitatın' keşfi için bir davettir. Latour'un belirttiği gibi (2003, s. 53): 'kişi daha bilimsel, daha fazla deneyimsel koşullar içerisinde olduğu ölçüde ortak dünyaya dair daha fazla belirsizlik içerisindedir'. Bu nedenle, bir dünya üniversitesini icat etmek, bizi düşünmek zorunda bırakan (ve idiotik soru karşısında ne yapacağımız üzerine düşündüren) nesnelere (meselelere) güç veren önlem, strateji, pratik ve egzersizleri icat etmek anlamına gelir. Bu önlem, strateji, pratik ve egzersizler akademisyenlerin Latour'un bahsettiği deneyimsel koşullardan kaçabildiği 'mevcudiyet' içerisinde karar vermek ve düşünmek zorunda kalmaktan kaçış için koruyucu manevraları engelleyebilir. Bağışıklık kazanmaya yönelik koruyucu manevraları engellerler (Masschelein & Simons, 2002).

Stengers'in verdiği örnek buradaki mevzuyu açıkça ifade etmek için yararlı olacaktır. Stengers hayvan deneylerini ve bununla nasıl başa çıkılacağını tartışır. Ona göre, hayvanlar üzerinde deney yapılan laboratuvarlarda, tüm ritüeller ve konuşma biçimleri söz konusu hayvana ilişkindir: 'bilginin ilerlemesi, duygusallık karşısında tanımlanan ussallık ve yöntemin gereklilikleri hakkında büyük masallar böyle törenlerin parçasıdır. Israrla rahatsız eden 'ben ne yapıyorum' sorusunun yarattığı çatlakları doldurur' (Stengers, 2005, s. 997). Bu masallar araştırmacıların kendilerini koruma ihtiyacını tasdik eder, yani kendilerini (mevcut olan, var olan' dan korumalarını. Tabi ki araştırmacılar bir deneyin meşruluğu üzerine karar vermelidirler, fakat Stengers'e göre (2005, s. 997) bu bağışıklık kazandıran veya korumacı manevralara karşı engeller geliştirmeye çalışmalıyız: 'endişeli araştırmacıları

kendini açığa çıkarmaya, kararlarının kurbanı olabileceklerin 'varlığında' karar vermeye zorlamak'. Böylece, dünya üniversitesi önerisi araştırmacıya dokunur. 'Araştırmacı önündeki kararın gerektirdiği düşünülen korumadan kurtulduğunda kendi kendine ne karar verecektir?' sorusunun bilinmeyenine tam anlamını vererek araştırmacının kişiliği mesele olarak ortaya koyulur (Stengers, 2005, s. 997). Bir deney, bu nedenle, sadece deneysel yöntemlerin uygulanmasına ilişkin değildir, aynı zamanda kendini test eden, riske eden bir deneyimsel bir etosa dairdir. Kelimenin tam anlamıyla özenli ve deneyimsel bir tavır içerecektir: var olana maruz kalma ve dokunulmayı, bulaşılmayı ve hatta kendinden geçmeyi kabul eden, kendine baştan bağışıklık kazandırmadan düşünmeyi ve başka türlü olmayı kabul eden bir tavır.

Şu soru akla gelebilir; 'deneyi yapan kişi' olarak bir akademisyen kendi etosunun (davranış biçiminin) layıkıyla deneyimsel olduğuna nasıl karar verebilir? Buna bir örnek, hayvanlarla birlikte yaşamaktır. Ömürlerinin önemli bir kısmını maymunlarla birlikte geçiren ve onları 'var etmeyi' ve 'mevcudiyetlerinde' düşünme ve davranmayı başaran meşhur Jane Goodall, Dian Fossey and Biruté Galdikas örneklerini düşünebiliriz. (bakınız Herzfeld, 2005). Bu anlamdaki deneyimsel tutum sadece doğa bilimleri için değil sosyal ve beşeri bilimler için de geçerlidir. Otistik insanlarla 20 yıl düzenli olarak birlikte yaşayan ve onların varoluşu üzerine düşünmeye ve yazmaya çalışan Fernand Deligny (1999) örneğinde olduğu gibi, bazı eğitimcilerin hazırladığı deneyleri düşünebiliriz. Ya da Dewey'in Chicago'da kurduğu gibi, yapılandırılmış bir pedagojik plan uygulamayı değil, araştırma ve deneyimlemeyi kolaylaştırmayı amaç edinmiş 'laboratuvar okulları' da benzer şekilde düşünebiliriz (bakınız Tanner, 1997). Bu laboratuvar okullar sadece yeni teorilerin test edilmesine zemin oluşturma işlevi görebilirler, fakat 'mevcudiyetinde' düşünmeye olanak sağlayan mekanlar olarak da işleyebilirlerdi. Dahası, burada bu gibi görece özel örnekler üzerinde düşünmek zorunda değiliz. Genel olarak, maruz bırakma içeren bir deneyimsel etos aslında bütün hakiki 'çalışmaları' karakterize eder – 'çalışma'(öğrenmeye karşın) burada kişiyi bir 'metin' veya bir 'gerçeklik' önünde zayıflatma ve gevşetmenin bir yoludur. Metin veya gerçeklik sadece bir kişinin düşünce ve eylemleri için bir oyun alanı değildir, insanların maruz kaldığı ve varlığı içerisinde düşünmesi gereken bir şeye dönüşür. Araştırma ve çalışma ile bu türden bir maruz bırakılma sadece bir kriter olmaması veya kişinin karşılaştığı (Kant terminolojisinde 'makine' dışındaki kişi) durumların yargılanması için bir mahkeme olmaması açısından değil, kişinin kendi pozisyonunun her zaman esele olması açısından da rahatsız edicidir. Bu bir kişinin etosunun habitatı dönüştürerek tahmin edilir bir şekilde dönüştürülebileceği anlamına gelmez. Stengers'in belirttiği üzere:

> Habitat teklif eder, varlık düzenler, o teklife bir anlam verir veya reddeder. … bugün hayvanlar üzerinde deneyler yapılmasını gerekliliğini veya meşruiyetini onaylayan bir araştırmacının kararlarının kurbanlarının 'varlığı' üzerine düşünmesini talep eden bir *oikos* içerisinde olup olamayacağını bilmiyoruz. (Stengers, 2005, s. 997)

Her durumda, araştırmacı bu durumun içerisinde olacaktır. Benzer şekilde, sosyal

bilimci veya beşeri bilimci kendisiyle üzerinde çalıştığı 'nesne' ve 'insanlar' ile yüzleşebilir ve onların varlığında kendisini riske etmek ve düşünmek zorunda kalır. Stengers'in fikrini öne çıkarırsak, dünya üniversitesi bu nedenle koruyucu, bağışıklık kazandıran manevralara karşı önlemler geliştirmelidir. Bu engeller, 'iddiaların üzerinde anlaşabiliriz, fakat onların sonuçlarına tamamıyla katlanacağına emin olmamız gerekiyor' deniliyor olması açısından idiotiktir. (Stengers, 2005, s. 997). Bu engeller, bu nedenle anestezi ve bağışıklığa karşı önlemler olarak görülmelidir.

NESNELERE BİZİ DÜŞÜNDÜRME GÜCÜ VERME SANATI

Dünya üniversitesi, düşünmeyi kışkırtmak ve yavaşlatmak için prosedürler icat eder. Düşünmeyi kışkırtmak basitçe düşünmemiz gerektiğini deklare etmek veya onu seremoni ve ritüellerle kutlamak, veya onu ders program içeriklerine yazmak (bunu kesinlikle yapmamız gerekse de) ile yapılmaz. Stengers'in (2005) önerdiği gibi, düşünmeyi kışkırtmaya üniversitelerin geliştirmesi ve üzerine titremesi gereken bir sanat olarak yaklaşmak gerekir. Bu sanat tam olarak 'şeyleri kamusal hale getirme' sanatıdır (veya 'yayınlama' sanatı da denilebilir)- meseleye düşüncemizi aktive etme gücü veren, bir araya getiren, herkese açık hale gelen ve kamusallığı oluşturan sanat (usul ve pratikleri de içeren etos). Bu sanat, akla gelen tüm ifadeleriyle göz önüne serme, maruz kalma sanatıdır (dolayısıyla araç ve prosedürlerce korunmaz veya muaf tutulmaz). Takdim edilme ve temsil edilme sanatlarını ima eder- yani ortaya koyma ve ortaya koyulan içerisinde var olma (özenli olma). Bu sanat çok fazla yöntem gerektirmez, ancak öncelikli olarak deneysel ve özenli bir etos gerektirir. Deneysel etos, kendini risk etme ve 'mevcudiyetimde' düşünme etosudur. Mesele, örneğin, metodolojik tarafsızlıktan vazgeçilmemesidir. 'Konuları herkese açık hale getirme' sebebiyle araştırmacı ve eğitmenler için asıl zorluk, kendilerini göz önüne serme ve teori ve yöntemin belirli biçimde kullanımının kendilerine sunduğu korumayı kenara bırakma cesareti ve olasılığıdır. Aslında, Stengers'in iddia ettiği gibi, deneysel yöntem çoğu zaman bir koruma ritüelidir. Teori şu şekilde de işleyebilir:

> Bir teorinin gücü bir konuyu bir vaka olarak basitçe tanımlamak olduğu için onu sorgulayamaz. Bu güç, teorinin temsilcilerini konuya kendilerini düşünmeye zorlama gücünü vermekten alıkoyar… Araştırmacının onu bilim insanı yapması beklenen bir teori veya yöntemin sözcüsü pozisyonundan vazgeçemiyor olmasına ilişkin *etos*, 'bu olmalı ya da ben bilim insanı olmayı bırakıyorum' mevzusu değil, daha çok o pozisyonu destekleyen '*oikos*a' ilişkindir. (Stengers, 2005, s. 998)

Sosyal ve beşeri bilimlerde, bilim insanlarını konularına kendilerini düşünmeye zorlama gücünü vermekten alıkoyan ayrıca mekanizmalar vardır. Aslında Stengers, sosyal ve beşeri bilimlerde – 'özneleri' ele alan bilimler- 'yöntemin' önemini fizikçi ve kimyacıların bilmediği bir endişeden kendini koruma gerekliliği algısı ile ilişkilendiren Deverux'a refer-

anı vermektedir. ('ona ne yapmakla meşgulüm?') (Devereux, 1967, s. 97-102). Bu koruma mekanizmalarının gözünden (ve teori ve yöntemin korumacı kullanımından), üniversite için farklı bir habitat düşünebiliriz veya en azından sürekli mobilizasyonu teşvik eden mevcut habitat içerisinde bazı yerinden etmeler üzerine düşünebiliriz.

Şu soru ile yüzleşilmelidir: nasıl ve hangi yapıt ve prosedürler aracılığıyla idiotun mırıldanması ve 'daha önemli bir şey var' diyen sessiz sesin kolayca unutulmadığından veya dikkate alınmadığından emin olabiliriz (idiot dikkate değer bir şey önermediği ve itirazda bulunmadığına göre)? Bu, konu etrafında düşünmeyi aktifleştirme gücünü topladığımız verme sanatı ile ilgilidir. Kimseye ait olmayan ve kimsenin doğru olmadığı bu düşünüş açısından, Stengers büyü sanatına değinir. Burada büyü düşünmeyi kışkırtan bir olay veya nesneye karşılık gelir. O, bizim farklı düşünmemizi ve hissetmemizi sağlayan 'her şeydir'. Büyü sanatı 'yapabilir hale gelmenin' mevzubahis olduğu tetikleyen olaylarla ilgilidir. Sonuç olarak, bu aslında bir yakarma hatta daha iyisi çağrı sanatıdır: 'varoluşa çeken bir ritüel' (Stengers, 2005, s. 1002). Çağrıda bulunulan şey, ne yapılması gerektiğini söylemez, alınacak kararlara ilişkin yanıt vermez ve peygamberce vahiyler sunmaz. Ritüelin faydası 'her bir kahramanın kendi bilgisi, umutları, korku ve anıları ile ilişkilerini dönüştüren bir varoluş ve kimsenin tek başına üretemeyeceğini bütün olarak meydana getirmeye olanak sağlamaktır'(Stengers, 2005, s. 1002). Bir nesne ya da konu ile çağrı, bu durumda, dünyayı ve kamusallığı oluşturan şeydir. 'Meseleler', sihirli bir tür ritüel olarak, 'kamusallığın oluşumunu tetikler'- yani insanları eşit varlıklar olarak bir araya getirir (Marres, 2005, s. 208). Üniversite bunun gerçekleşebileceği ve tam anlamıyla kendine yer bulabileceği mekanlardan birisidir. Muhtemelen üniversite derslikleri, 'nesneleri herkese açık hale getirme' maharetinde ustalaşmamız ve öğretim ve ders vermeyi bağışık kılan önlemleri reddetmemiz halinde bu ritüelin gerçekleştiği, ya da en azından gerçekleşebileceği, ayrıcalıklı bir yerdir. Üniversite modeline bağlı olarak ders verme ve öğretime ilişkin oldukça farklı gelenekler olsa da, bizim ders verme tanımımızın çoğu kurum ve öğretim pratiğine uygun olduğunu düşünüyoruz.

DERS VERME: MESELELERİ VAR ETME

Dünya üniversitesinin habitatında herkese açık ders verme ana pratik ve prosedürlerden biri haline gelebilir. Aynı zamanda herkese açık amfiler 'nesneleri herkese açık hale getirmenin' temel mimari araçlarından biri olabilir. Bu habitatın mensuplarının öncelikle 'profesör' ve 'onların dinleyicileri' veya, Kant'ın terminolojisinde, aklın kamusal kullanımını gerçekleştiren bilgili kişi ve bilim insanları olmasını temenni ediyoruz. Bunlar, öğrenciler önünde bilgi aktaran araştırmacılar değildirler. O zaman, dünya üniversitesi akademisyen ve öğrencilerin mobilize edilmediği, ancak düşünmeye kışkırtılarak yavaşlatıldığı bir mekan olarak düşünülebilir. Bu kışkırtma bir konuyu masaya yatırarak ve onun savunmalarını (örneğin bir teori veya yöntemin özgün bir kullanımı ile) ortadan kaldırarak yerini bulur. Fakat bu yerini bulma aynı zamanda öğretimin de savunmalarından (öğrenciyi maruz kalmaktan koruyan belli öğretim yöntemleri ve didaktik araçlar) sıyrıldığı imasını

taşır. Öğretim, o zaman, artık sadece malumat aktarma değil, ders verme olur. Bir dersi (dünyanın nasıl olduğu hakkında) öğretmek yerine ders verme, meselelerin herkese açık hale getirilerek- dinleyiciler önünde bir şeyler okumak, onları yeni bir kuşağa teşhir etmek, onları konuşturmak, kamusallığı var eden bir düşünselliğe onları çağırmak- yeni ufuklar, dünyalar açmanın bir yolu haline gelir. Meselelerin herkese açık hale getirilmesi, o halde, sadece onların (olgular olarak) bilinmesini sağlamakla ilgili değildir, ancak onları (ilgi, sorun, mesele olarak) var etme ve insanları onlarla farklı ilişkilendirme yollarını keşfetmeye davet etmekle ilgilidir. Öğrencilere bilinmesi gereken olguları belirtmek yerine, meselelere öğrencileri düşünmeye davet etme gücünü vermekle ilgilidir.

Bu fikirler ışığında, üniversitelerin kendine özgü kamusal rolü, öncelikle araştırma (araştırmaları yayınlamak ve sonuçları hakkında halkı bilgilendirmek) veya eğitimde (bir grup öğrenciye bilgi aktarmak) bulunmaz; bu rol profesörlerin oditoryum ve seminer odalarında herkese açık olarak yaptığı konuşmalarda gerçekleşir. Ve kesinlikle bu mekanların özel mimarilerini unutmamalıyız. Bu tezle birlikte Friedrich Kittler'in (1987), ders verme (ve dinleme) pratiğinin (ortaçağ) üniversitesinin temel kurucu özelliği olduğunu gösteren çok başarılı bir çalışması ile devam ediyoruz. Derslik ve seminer odaları çoğunlukla insanları bir mesele etrafında toplamak, meseleleri herkesin katılımına açmak ve kamusallığın oluşmasını sağlamak üzere tasarlanmıştır. Muhtemelen bir özel ek ders ortamında dahi, masaya yatırılan konular kamusal buluşma olarak işleyebilir. Üniversite modellerinin çeşitliliğine rağmen, üniversitenin hep bahsedilen üç 'işlevinin' (araştırma, eğitim ve kamu hizmeti) gerçek anlamda bütünleşmesi, bu tarz bir herkese açık hitabet sırasında gerçekleşir. Herkese açık hitabet veya bir profesörün öğrencisiyle bir metnin varlığında tartışması sırasında bu kombinasyon zaman ve mekanını bulabilir. Bu elverişli durumlar aynı zamanda üniversitenin ilkesel hak ve hatta görevi olan her şey hakkında özgürce konuşabilmenin gerçekleştiği en önemli anlardır. Bu noktada, profesörlerin hakikate ve dünyaya olan aşkları ile konuştukları eski düşünce tarzı yeniden anlamlı hale gelir, ve profesör 'doğruyu söyleyenler' veya parrhesiasts (Foucault, 1989; Derrida, 2001) olarak sahnededirler. Herkese açık konuşma ve tartışmalar sırasında, ve insanlar 'varoluşu' (présence), açığa çıkardıklarında Stengers'in bahsettiği büyü tam anlamıyla oradadır.

Muhtemelen hepimiz bu gibi dersler veya kamusal anları biliyoruz. Bu anlar hakikaten bir şeylerin gerçekleşiyor olduğunu, ve bu gerçekleşiyor olmanın herkese açık bir konuşmadan kaynaklanıyor olduğunu hissettiğimiz anlardır. Herkese açık konuşmada, bir mesele – altını çiziyoruz bir 'mesele' (bir metin, bir resim, bir virüs, bir nehir, bir nöron) – mevzubahistir ve insanlar onun varlığında düşünmeye kışkırtılır. Sonuç olarak, böylesi derslere katılarak, kendimiz ve bu meselelerle ilişkimiz mevzu haline gelir ve kendimizi görmeye ve kendimiz hakkında düşünmeye başlarız. Herkese açık dersler, böylece yeni bir bilincin ortaya çıkması ile veya özel vakaları kamusal vakalar haline getirerek kişinin kendi benliğini aşması ile ilgilidir (bakınız Rancière, 2008). Bir kez daha burada bizi bilgilendiren bir uzmanın olmadığını, ancak insanları bir mesele etrafında bir araya getiren ve onu kamusal bir kaygıya dönüştürmeye çalışan bir profesörden bahsettiğimizi vurgulamak isteriz. Professor meseleye sesini katar, konuyu dile getirir, masaya koyar ve var eder, böylece

bizi düşünmeye iten bir güç yaratır. Bu nedenle, professor muhtemelen aynı zamanda bir nevi bir kanal, bir şahit ve diplomattır. Bütün bu 'roller', 'var etmek' ve 'yankılanmasını sağlamak' (insanların, meselelerin, olayların) ile ilgilidir ve bir şekilde insanların ikincil düşüncelere sahip olmasına neden olur (Stengers, 2005). Gerçekleşen şey, insanları gözde (aşina, belli, veya kanıta dayalı) davranış kalıplarının aslında bağışıklıktan kaynaklanan davranışlar olması ihtimali üzerine düşünmeye zorlayarak, onların duyarlı bir kamu/halka dönüşmesidir.

Bu noktada, professor figürünü yeniden öne sürmek istiyoruz. Professor olmak, o halde, 'açıkça söylemek/iddia etmek' (to profess) demektir, bu da basitçe bir meseleyi ifade etmek, ne ve nasıl olduğunu ifade etmek değildir.7 'Açıkça söylemek/iddia etmek' Latince'de farklı anlamları olan profero dan gelir: özgür irade ile kendini sunmak; görünür hale getirmek; askıya almak (ex professo 'kamusal', 'açıkça'; professus herkese açık hale getirilen; professae feminae 'kamusal kadın' anlamına gelir). Bu orjinal anlamlar doğrultusunda, 'açıkça söylemek/iddia etmek' dünyaya bir şey katan bir konuşma biçimidir, ve bu nedenle aynı zamanda düşünceye dua/çağrıya yol açan bir dünya yaratır. (Standish, 2008). Profesörün söyledikleri her zaman deklare edilmiş bir sadakat ve bağlılık ima eder (Derrida, 2001). Matematik veya edebiyat anlatmak basitçe, matematik veya edebiyat öğretmek değildir. Kişinin kendisini bu meseleye adadığına dair kamusal yemine bağlılığını içerir. Profesör sadece bir konuda konuşuyor değildir, o konuya bağlılığını da ifade ediyordur. Profesörü dinlemek, bu nedenle, daima onun hakkında konuştuğu konuya karşı bir tür mükellefiyet içerir. O zaman, profesör açıkça coşkun biri olarak ortaya çıkar, bir uzman olarak değil. Bir anlamda, o her zaman bir acemidir: sunduğu şeye bir dereceye kadar 'aşık'- veya en azında ona 'değer veren' kişi. Ders veya seminer, kişinin düşünmek üzere bir konu verdiği yerdir, çünkü kişi orada kendi düşüncelerini ve düşünüşünü de sunar. Bu anlarda, kişinin 'araştırması' veya fikirleri teşhir edilir, ve insanları bunlar etrafında toplanmasıyla artık herhangi bir kimseye değil, herkese aittirler.

Eğer üniversitenin kamusal rolü aslında insanları belirli meseleler etrafında bir araya getirerek düşünmelerini talep etme olasılığında yatıyorsa, odağımız yine sanat (etos) ve habitat üzerindedir. Bir kişi nasıl biraz önce tartışıldığı gibi bir profesör olur? Bir kişi nasıl bir metni, virüsü veya nehri bir düşünme nedenine dönüştürür? Bir kişi bir sahneyi konu ve meselenin varlığını düşünüşün takip edeceği şekilde nasıl tasarlar? Bir kişi bir ders verme sahnesini, örneğin mimarisini (habitatın içerisinde ve dışında), konuşma teknolojisini, ilgilileri bir araya getirme yolunu nasıl tahayyül eder? Dersin bir performans veya gösteri haline gelmesine nasıl engel olur ve bir temsil/sunum olarak kalmasını nasıl güvence altına alır? Meselenin 'mevcudiyetinde' düşünebilmek için belirli bir yakınlığı (zamansal ve uzamsal olarak) nasıl inşa eder? Dünya üniversitesinin didaktiği üzerine bu soruları detaylı bir şekilde burada tartışamayız. Bugünün öğrenci-merkezli ve talep-odaklı eğitim söylemleri ve bunla bağlantılı eğitim kalitesi ve mükemmeliyet üzerine harekete geçirici söylemleri yavaşlatmanın yapılması gereken önemli şeylerden biri olduğunu vurgulamak istiyoruz. Bunlar yerine, mesele-odaklı eğitim söylemlerini öne sürebiliriz ve insanları belirli duyarlılık ve ilgiler etrafında bir araya getirmenin araçlarını arayabiliriz. Humboldt'un

(1959) ifadesini hatırlatırsak, üniversitede profesörler öğrenciler için bulunmaz, öğrenciler de orada profesör için bulunmaz; üniversitede her ikisi de hakikat için bulunur ve, bizim bakış açımıza göre, meselelere ilgi duymalıdırlar.

SONSÖZ

Dünya üniversitesi önerisi 'yavaşlatma ve düşünüşün' tam anlamıyla yerini bulduğu bir alan önerisidir. Muhtemeldir ki üniversite bunu için tek mekan değil, mekanlardan biridir. Tabii ki, bu önerinin sadece sıkıcı veya abes yavaşla ve düşün fikrini tekrarladığı düşünülebilir.8 Ancak, belki de, onun yeniden canlandırmak rekabeti garanti altına almak için yaratılan aciliyetlerden dolayı oluşan baskıcı harekete geçirme koşullarında o kadar da kolay değildir. Bu dünya üniversitesi önerisi, günümüzde akademisyenlerin olması beklenen girişimci ile 'burnunu başkasının işine sokan' (Stengers, 2005, s. 999) kişileri kıyaslamayı temenni etmektedir. Meseleleri kamusal hale getirerek, kamusal kaygıların oluşmasına olanak sağlayarak, dünya üniversitesi girişimcilerin artık asimile edemeyeceği şekilde meseleleri tamamlayacak veya güçleştirecektir. Ortak dünyanın girişimci versiyonu sadece açıkça eklemlenmiş ihtiyaçlara veya birbirini dengeleyebilecek açıkça tanımlanmış çıkarlara söz hakkı tanıyor.

Bizim kavramsallaştırmamıza göre, dünyanın temsilcileri yoktur, kimse onun adına konuşmaz ve dolayısıyla dünyanın özel bir istişari prosedürde 'payı' yoktur. Onun varlığı, aksine, faydası karar vermesi gerekleri teşhir etmek ve onları 'mevcudiyetinde' düşünmeye zorlamak olan, tüm yaratılacak olan yapay tavırlarda yansıtılır, Bu nedenle, dünya üniversitesi, 'neyin önemli olduğuna' tanımı ile değil, ancak, onsuz herhangi bir yaratımın gerçekleşmeyeceği yavaşlama/ağırlaşma ile yanıt verilen idiotun mırıldanmasına olanak açmak anlamına gelir. Kozmik idiotun mırıltısının aciliyet iddiasında ve ya diğer iddialardan farksız olduğunu söyleme cesaretini göstermeliyiz. Bu onu reddetmez; sadece bizim- tamamen iyi niyetle, girişken şekilde, herkesin adına konuşmaya her zaman hazır olarak hükmettiğimiz, 'bu nedenle...'yi askıya alır (Stengers, 2005, s. 1003).

Bugünün girişimci üniversitesinde talep ediliyor gözüken 'mükemmeliyet kutuplarının' yanı sıra dünya üniversitesi 'ilgi kutupları' geliştirebilir ve teşvik edebilir. Akademik topluluğu var olana yönelik teşhirlerini paylaşan bir insan topluluğu olarak ortay çıkabilir. Birlikte konuşmaları başka araçlarla savaşın imitasyonu olmayacaktır. Paylaştıkları veya sahip oldukları ortak şey bir dil, doktrin veya yöntem değil, ancak bir habitat, etos ve meselelerin uyandırdığı düşüncelerdir. Böyle bir topluluğun üyesi olmak hem profesör hem de öğrenciler için eğitici olacaktır. Çünkü kendilerini teste sokmaya, 'deneyimlemeye' davet edilirler ve deneyim ve düşünüşün bir laboratuvarı gibi çalışır. Toparlarsak, üniversite özel konular, ihtiyaçlar ve olgular etrafında bir yerel toplanma değildir. Özgün pratiklerle, özgün meseleler etrafında etkinlik üreterek ve özgün bir etosun işlemesi ile oluşan bir kamusal toplanmadır. Bilim insanı, profesör veya bilgili kişi bir dünya vatandaşı etosu geliştirir. Bu noktada, sahiplenmeye çalıştıkları küresel sınırlar anlamında dünya vatandaşları olmadıklarını tekrar vurgulamak istiyoruz. Konuşmalarındaki demokratik, eşitleyici işleyiş ve kendi adlarına var olarak kamuoyu önünde konuşuyor olmaları nedeni-

yle dünya vatandaşlarıdır. 'Ağır' dünya vatandaşının Avrupa ve üye ülkelerin talep ettiği 'harekete geçen' vatandaşın yetkinliklerini karşılayıp karşılamadığını bilmiyoruz. Fakat üniversitenin sunması gereken muhtemelen budur.

Notlar

1 'Okuyan' bir halk olma özelliği özel bir dikkati hak ediyor (ayrıca bakınız Kittler, 1987; Carpignano, 1999). Ancak bunu temel argümanımızın kapsamına girmediği için burada tartışmayacağız.
2 Ancak Kant yaptığı bu açılımı, nihayetinde muhakemenin onun için çok özel bir yargılayıcı itaat *etos*u ima etmesinden dolayı kendisi hemen kapatır. Kant, 'eleştirel çalışmasında' (1997), aklın evrensel ilkelerine odaklanarak kamusallığı (tüm yerel toplanmaların ötesindeki dünya olarak tanımlanan) yeni bir krallığa (yeni bir yerel toplanma, yeni bir makine) dönüştürmektedir: uygun, değişmez kuralları ve kendi mahkemeleri ile aklın krallığı.
3 Açıkça farklı modern üniversite modelleri bulunmaktadır. Bunu burada tartışmayacağız (Zgaga 'nın bu sayıdaki katkısına bakabilirsiniz). Vurgulamak istediğimiz, farklı geleneklere rağmen modern üniversite kendisini bütün bir insanlık veya toplum ideasına yöneltmiştir.
4 SIRIUS Programma: Excellentie in het hoger onderwijs [SIRIUS Programme: Yükseköğretimde mükemmeliyet]. Bu program mükemmel lisans öğrencilerini teşvik etmek isteyen (en iyi %5) yükseköğretim kurumlarına önemli maddi destek sağlamaktadır.
5 2005'te, Bruno Latour and Peter Weibel Karlsruhe, Almanya'daki Sanat ve Medya Merkezi'nde 'Meseleleri Kamusallaştırmak: demokrasi atmosferleri'başlıklı bir serginin küratörlüğünü yaptılar. Bu fırsatla, bu bölüme altyapı sağlayan etkileyici bir makale koleksiyonunu derlediler (Latour & Weibel, 2005). Biz özellikle Isabelle Stengers(2005) tarafından yazılan 'Kozmopolitan Öneriler' ile ilgiliyiz. Stengers açıkça kendini Kant'ın ebedi barış önerisinde sunduğu kozmopolitanizmden (kozmosun nihayet birleşen bir dünya olduğu) ayırıyor. Stengers'in bu ayrışmasını takip ediyoruz ancak Kant'ın aydınlanma üzerine makalesinde belirttiği farklı bir dünya ideası üzerine yönelmek istiyoruz.
6 Heidegger'in rektör olarak pozisyonu nedeniyle üniversitenin rolünü tartışırken onu referans almanı siyasi olarak müphem olduğunun gayet farkındayız. Burada detaylıca tartışmadan, bizim ele almak istediğimiz üniversitenin kamusal rolü kavramı üniversitenin demokratik rolünü yeniden düşünmenin bir yoludur ve Heidegger'in akademisyen olarak pozisyonu ve üniversite 'ideası' ile farklıdır.
7 'Profesör' burada bir figürün adı olarak görülmektedir. Psikolojik bir tip, sosyolojik bir kategori veya profesyonel bir rol değildir. Belirli aktivitelere ve kendisini kendisi, diğerleri ve dünya ile belirli şekilde ilişkilendirmesine karşılıktır.
8 Yavaşlığa farklı bir bakış için ayrıca Pels (2003) ve Boomkes'in (2008) 'acelesiz bilim' önerilerine bakınız.

Çeviri: Mete Kurtoğlu

Kaynaklar

Boomkens, R. (2008) *Topkitsch en slow science: kritiek van de academische rede.* Amsterdam: Van Gennep.
Boulton, G. & Lucas, C. (2008) *What Are Universities For?* Leuven: League of European Research Universities.
http://www.leru.org/?cGFnZT0zMjU=
Bröckling, U. (2002) Diktat des Komparativs: zur Anthropologie des 'unternehmerischen Selbst', in U. Bröckling & E. Horn (Eds) *Anthropologie der Arbeit*, 157-173. Tübin-

gen: Gunter Narr.
Carpignano, P. (1999) The Shape of the Sphere: the public sphere and the materiality of communication,
Constellations, 6(2), 177-189. http://dx.doi.org/10.1111/1467-8675.00134
Commission of the European Communities (2003) *The Role of the Universities in the Europe of Knowledge*. COM (2003) 58, Brussels.
Commission of the European Communities (2005) *Mobilising the Brainpower of Europe: enabling the universities to make their full contribution to the Lisbon Strategy*. Communication from the Commission, COM(2005) 152 final, 20 April. Brussels: Commission of the European Communities.
Commission of the European Communities (2006) *Delivering on the Modernisation Agenda for Universities: education, research and innovation*. Communication from the Commission to the Council and the European Parliament, COM(2006) 208 final, 10 May. Brussels: Commission of the European Communities.
Deligny, F. (1999) *A comme Asile/Nous et l'Innocent*. Paris: Dunod.
Derrida, J. (2001) *L'Université sans conditions*. Paris: Galilée.
Devereux, G. (1967) *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
Foucault, M. (1989) *Parresia: vrijmoedig spreken en waarheid*. Amsterdam: De Balie.
Haahr, J. (2004) Open Co-ordination as Advanced Liberal Government, *Journal of European Public Policy*, 11(2), 209-230. http://dx.doi.org/10.1080/1350176042000194403
Heidegger, M. (1975) The Thing, in M. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, trans. A. Hofstadter. New York: Harper Colophon Books. (Original work published 1951.)
Herzfeld, C.S. (2005) What Is It Like to Be Face to Face with a Great Ape? In B. Latour & P. Weibel (Eds) *Making Things Public: atmospheres of democracy*, 388-395. Karlsruhe & Cambridge, MA: Centre for Art and Media & MIT Press.
Kant, I. (1977) An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?', in H. Reiss (Ed.) *Kant's Political Writings*, trans. H.B. Nisbet, 54-60. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1784.)
Kant, I. (1997) *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1781.)
Kittler, F.A. (1987) *Aufschreibesysteme, 1800-1900*. Munich: Wilhelm Fink.
Latour, B. (2003) *Un Monde pluriel mais commun*. Paris: L'Aube.
Latour, B. & Weibel, P. (Eds) (2005) *Making Things Public: atmospheres of democracy*. Karlsruhe & Cambridge, MA: Centre for Art and Media & MIT Press.
Lisbon European Council (2000) Presidency Conclusions. Lisbon European Council 23 and 24 March 2000.
http://www.europarl.europa.eu/summits/lis1_en.htm
Lyotard, J.-F. (1979) *La Condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit.
Marres, N. (2005) Issues Spark a Public into Being: a key but often forgotten point of the Lippmann–Dewey Debate, in B. Latour & P. Weibel (Eds) *Making Things Public: atmospheres of democracy*, 208-217. Karlsruhe & Cambridge, MA: Centre for Art and

Media & MIT Press.
Masschelein, J. & Simons, M. (2002) An Adequate Education in a Globalised World? A Note on Immunisation against Being-Together, *Journal of Philosophy of Education*, 36(4), 565-584. http://dx.doi.org/10.1111/1467-9752.00297
Pels, D. (2003) *Unhastening Science: autonomy and reflexivity in the social theory of knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press.
Rancière, J. (2008) *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique.
Readings, B. (1996) *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Simons, M., Haverhals, B. & Biesta, G. (2007) Introduction: the university revisited, *Studies in Philosophy and*
Education, 26(5), 395-404. http://dx.doi.org/10.1007/s11217-007-9051-5
Simons, M. & Masschelein, J. (2006) The Permanent Quality Tribunal in Education and the Limits of
Education Policy, *Policy Futures in Education*, 4(3), 292-305. http://dx.doi.org/10.2304/pfie.2006.4.3.292
Simons, M. & Masschelein, J. (2009) Towards the Idea of a World University, *Interchange*, 40(1), 1-23.
http://dx.doi.org/10.1007/s10780-009-9087-2
Standish, P. (2008) Transparency, Accountability, and the Public Role of Higher Education, in J. Masschelein, M. Simons & G. Kelchtermans (Eds) *Symposium: education as a matter of public concern*. Symposium Proceeding, 29-38. Leuven: Catholic University of Leuven.
Stengers, I. (2005) The Cosmopolitical Proposal, in B. Latour & P. Weibel (Eds) *Making Things Public: atmospheres of democracy*, 994-1003. Karlsruhe & Cambridge, MA: Centre for Art and Media & MIT Press.
Tanner, L.N. (1997) *Dewey's Laboratory School: lessons for today*. New York: Teachers College Press.
Vandenbroucke, F. (2006) De maatschappelijke doelmatigheid van het hoger onderwijs.
http://www.vlaanderen.be/servlet/Satellite?c=MIN_Publicatie&cid=1159761635145&lang=NL&lyt=1
141721285950&p=1142511947272&pagename=minister_
frank_vandenbroucke%2FMIN_Publicatie%2F Publicatie_met_
relatiesMIN&subtype=Toespraak
Von Humboldt, W. (1959) Über die innere und äussere Organisation der Höheren Wissenschaftlichen Anstalten, in E. Anrich (Ed.) *Die Idee der deutschen Universität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Original work published 1810.)

Aydınlanmanın Bilimsel Temeli ve Determinizm

Çağlar Karaca

Aydınlanma, bireyin yurttaş olarak siyasi otoriteye karşı devrimci eleştirisinin yanı sıra, eski felsefi otoritelerin gölgesinde düşünmeye karşı, şüphecilik, ampirizm ve rasyonalizm ekseninde bir eleştiriyi de içerir. Doğru olarak kabul edilen her şeyin şüpheci sorgulamanın süzgecinden geçirilmesi örneğin Descartes'in felsefesinde temeldir. Francis Bacon, John Locke ve Isaac Newton benzer şekilde ampirizmin savunucuları olarak ortaya çıkmışlardır, Aydınlanmanın kimi zaman Akıl Çağı olarak adlandırılması da bu duruma işaret eder.

İngiliz ampirizmi ve David Hume'un skeptik felsefesinden Alman rasyonalizmine giden yolda, doğadaki nedenselliğin kavranması ve bu nedenselliğin tekrarlanabilir niteliğinin bilimsel yöntemle formüle edilmesi temel bir rol oynar. Bunu, hareketin evrensel yasalarının determinist bir nedensellikle ortaya konması şeklinde de ifade edebiliriz. İnsanın Tanrı tarafından belirlenmiş ayrıcalıklı konumundan indirilip mekanik olarak açıklanabilecek herhangi bir doğa unsuru olarak ele alınması da buna dahildir. Genel olarak, bilginin kaynağı ve metodolojiyle ilgili radikal bir değişim söz konusudur.

Bilimde, doğu felsefesinde bugün bazı izleri kalmış olan olasılıksal düşünce hariç tutulursa, özellikle on yedinci yüzyıldan itibaren ampirik temele dayanan bir şekilde olasılık kuramının gelişmesi Aydınlanmanın düşüncesindeki sözü edilen şüpheciliğe paralel bir gelişmedir. Öte yandan, olasılık kuramının bir sıklık ölçümü ve bir olayın gerçekleşmesine dair inancın, yani olabilirliğin değeri olarak ortaya çıkması asıl olarak matematiksel bir konudur. Günümüze gelindiğinde ise, olasılıkçı düşünceye dayalı bilimsel çalışmaların determinizmin temellerini sarsacak yorumlara açık olduğunu görüyoruz. Determinizm halen tartışmalı bir mesele olmakla birlikte, fizikte radyoaktif bozunum gibi salt rastlantısal olarak kabul edilen olgular nedensellik tartışmasına yeni bir pencere açıyor.

Günümüzde ortaya çıkan, bir açıdan postmodern ya da rölativist olarak ifade edilebilecek perspektiflerde ise Aydınlanma şüpheciliğine alternatif bir tutum görüyoruz. Bu, bir bakıma bilimsel bilginin bir aracı olarak şüphecilikten ziyade, bilimin bir bilgi kaynağı olarak ele alınmasına yöneltilmiş bir şüpheciliğin bilimsel pratikle felsefi akımlar arasında ortaya çıkan karşılıklı bir ötekileştirmesi olarak da okunabilir. Kanımca, bu durum Aydınlanmanın günümüzdeki kriziyle derinden bağlantılıdır. Postmodern felsefenin anlatı mitosu, bilimsel devrimlerin temel bir sorunu olan nedensellik tartışmasından bir kaçış olarak da yorumlanabilir. Öyle ki nedensellik problemi doğanın sistematik bir şekilde kavranmasıyla yakından ilgili olmasına rağmen, söz konusu postmodern itiraz asıl olarak sistematiğin olanaksızlığına, sistematik olarak ortaya çıkan "anlatıların" sübjektivizm ve çarpıtmadan sıyrılamayacağına dair bir ön kabulü içeriyor. Önerilen çözüm ise sübjektivist ve parçalı anlatıların, iddia edilen olanaksızlığın farkındalığıyla birlikte benimsenmesidir.

Bu yazıda, sistematiğin asıl sorunlarından kaçış yerine, Aydınlanma sonrası felsefede birçok açıdan kesintiye uğrayan nedensellik ve şüphecilik tartışmasına gerçek bir dönüş önerilmektedir. Bunun için, öncelikle Aydınlanmanın nedensellik algısını belirleyen bilimsel paradigmanın ve bunun paralelindeki sistematik bakış açılarının anlaşılması ve tartışılan felsefi sorunların hangi aşamalarda tıkandığının tespit edilmesi gerekiyor. Bu noktada, Newtoncu bilimin dönemi karakterize eden bir "son paradigma" olarak ortaya çıkışı önemlidir. Yirminci yüzyıl başlarından itibaren fizikte görelilik kuramı ve kuantum mekaniğiyle beraber devrimci dönüşümler gerçekleşmesine rağmen, yerine konan kuramların benzer şekilde evrensel bir felsefi yaklaşımı besleyebildiğini, yeni bir Aydınlanmanın fitilini ateşleyebildiğini söyleyemeyiz.

Bu durumun nedenlerinden biri olarak, fiziksel indirgemeciliğe, yani diğer bilimlerin fizik yasalarına indirgenebileceği iddiasına yönelik eleştirilerin yirminci yüzyılda etkin hale gelmesi ortaya sürülebilir. İndirgemeciliğin reddedilmesinin, bu yazıda üzerinde durulacağı üzere, haklı nedenleri vardır. Belirli neden-sonuç ilişkilerinin ve nedensellik potansiyellerinin ancak kendi koşullarında ortaya çıkabiliyor olması, örneğin biyolojideki süreçlerin evrimsel olarak beliren bir kapalılık olan hücrede ve organizmada gerçekleşebiliyor olması, fakat fiziksel elementlerin özellikleriyle tam olarak açıklanamaması, aynı şekilde toplumsal süreçlerin bilimsel incelenmesinin maddenin salt fiziksel niteliklerine asla indirgenemeyecek bir tarihsel gelişime haiz olması bu kapsamda ele alınabilir.

Tüm bu gelişmelerin ortak sonucu Aydınlanmayı birçok yönden karakterize eden evrensel bilim algısının parçalanmasıdır. Parçalanma ise, Orta Çağ metafiziğinden farklı olarak yeni bir metafiziği, bilimde, estetikte ve tarihte, disiplinlere özgü ve bir disiplin içerisinde çeşitlenen plüralist metafizikleri doğurdu. Bu eğilim, Aydınlanma dönemi Ansiklopedistlerinin bilimlerin birliği ilkesine tam olarak zıt bir yöndedir. Parçalanma karşısında üstten bir yaklaşımla yeniden entelektüel bütünleşmeyi dayatmak, sorunun idealist bir çözümünü dayatmayı içereceğinden anlamsız olacaktır. Aydınlanmanın öznesinin aklı kendini ve toplumu dönüştürmek için kullanan birey olduğu gerçeği önemlidir. Bu öznenin tarihsel dinamiklerindeki aşınmanın, örneğin Fransız devrimine esin kaynağı olan Voltaire ve Diderot'yla karşılaştırıldığında, devrime inançsızlığı perçinlenmiş entelektüe-

lin, söz konusu bütüncül perspektiften kaçış felsefesini savunmasıyla bağlantılı bir tarihsel gerçekliği vardır. Fakat, belirtildiği üzere, bu yazıda asıl belirleyiciliği olan toplumsal dinamikler yerine, Aydınlanmanın yeniden ortaya çıkışının önündeki epistemolojik engeller ve bugünün nedensellik tartışmasının hangi temeller üzerinde yürütülebileceği üzerinde durulacaktır.

Bugünün disiplinlere ayrılmış bilimleri, esasında nedensellik problemine farklı açılardan yaklaşan entelektüel dallar olarak yorumlanabilir. Çağın bilimsel yaklaşımlarına plüralizmin hakim olduğu tespitinden hareketle, ayrışmanın doğanın açıklanmasındaki sistematikte bir çözülmeyi de içerdiği ve bu çözülmenin ardında modern bilimde paradigmadan beklenen rolün iflas etmesinin yattığı söylenebilir. Öte yandan, felsefi pratikte bilimin sistematik birliğinden ne anlaşıldığının sorgulanması ve sistematiğin yeniden yorumlanması yerine, toplum bilimleri, fizik, biyoloji gibi alanlarda farklı yönleriyle meydana gelen olguların ontolojik aynılığının kavranışından kaçan bir felsefi çözümsüzlük uzlaşısı ön plana çıkıyor. Buna karşılık, aslında nedenselliğe dair felsefi olarak tartışmaya yeni boyutlar kazandırabilecek çokça bilimsel veri mevcut. Öncelikli olarak da determinizmin ve aynı şekilde olasılıkçı nedenselliğin kendi içinde birden fazla yoruma açık hale geldiği gerçeğinin teslim edilmesi gerekiyor. Bu doğrultuda, günümüzde aydınlanmanın bir koşulu olarak, bu yazıda determinizm karşısındaki eleştirel yaklaşımların bir değerlendirilmesi yapılacak ve evrim kuramının sağladığı bilimsel birikim olasılıkçı bir yorumla birlikte, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde etkin olan mekanik açıklamaya bir alternatif olarak tartışılacaktır.

ŞÜPHECİLİĞİN EPİSTEMOLOJİK TEMELİ VE DETERMİNİZM

Descartes'ın Kartezyen felsefesindeki skeptisizm duyu verilerine yöneliktir ve bunun karşısında, rasyonalist bir temelde maddenin geometrik özelliklerinin matematiksel denklemlerle ifade edilmesi öne çıkarılmıştır. Newton fiziğinde ve Descartes felsefesinde temel bir problem olan doğanın mekanik açıklaması, Voltaire gibi düşünürleri etkileyerek on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde etkili oldu (Bristow, 2011). Hume'un felsefesinde kuşkuculuğun farklı bir biçimi ortaya çıkıyor ve bu etkiler determinizm açısından tartışılabilir, fakat bu konuda asıl olarak etkili olan, Newton fiziğiyle birlikte yaygınlaşan ve uzunca bir süre geçerliliğini koruyan bir yaklaşım olarak doğadaki yasalılık düşüncesidir.[1] Bu düşünceye göre doğada belli bir düzen, rasyonel olarak kavranabilecek mekanik neden-sonuç ilişkileri söz konusudur, öyleyse yöntem de fiziğin nedensellik ilişkilerini formüle etmesine paralel şekilde geliştirilmelidir. Böylece, doğa bilimi kendisini metafizikten ayrıştırır ve olgular arasındaki her türden mantıksal ilintinin kendisinden türetilebileceği temel bir disiplin haline gelir.

1 Newton fiziğiyle birlikte geçerli hale gelen kozmolojik model kimi zaman *kurulu evren* (clockwork universe) olarak da ifade edilir. Bu kavram evrenin kurulu bir saat mekanizması gibi yinelendiği düşüncesine dayanır. Snobelen (2012), bu kavramın Newton'a dayandırılmasının yaygın bir inanç olmasına rağmen, Newton'un dünya görüşünün tam olarak bu görüşe uymadığını, kurulu evren düşüncesinin asıl olarak Orta Çağdan itibaren geliştirilen evren modelleriyle bağlantılı olduğunu savunuyor.

Hume'un (2000) felsefesinde skeptisizm, doğa biliminin metafizikten kopuşu karşısında, ampirik temelin nedenselliğin bilgisini edinme noktasındaki sınırlılıklarına dair bir sorgulamayı içerir. İnancın derecesine dair olasılıksal yaklaşımda, epistemolojik olarak kabul edilen her türlü otoriteyle birlikte tümevarım da bu skeptisizmin hedefindedir. Bu felsefede, tüm bilgi kaynaklarına karşı şüphecilikle birlikte, doğadaki düzenin ve tekrarlanabilirliğin yeni biliminin epistemolojik sonuçlarını dikkate alan bir eleştiri görüyoruz. Hume'a göre, her ne kadar ampirik veriler doğada tekrarlanabilir olguların varlığına işaret etse de, bu durum olgular arasındaki nedensellik ilişkisine dair bir kanıt olarak ele alınamaz. Çünkü doğadaki sürekliliğin şimdiye kadar mevcut şekliyle gerçekleşmiş olması, bu sürekliliğin mutlaka böyle gerçekleşmesi gerektiğine dair rasyonel bir kanıt içermez. Dolayısıyla, süreklilik olsa olsa gözlemlenebilir bir olgudur, fakat nedenselliğin varlığına dair bir çıkarım için yeterli değildir.

Hume nedenselliğe yönelik şüpheci bir açıdan eleştiri yöneltmiş olsa da, felsefesinin determinist olmayan bir sonuca varıp varmayacağı tartışmalıdır. Burada, determinizmin kanıtlanmasına yönelik epistemolojik bir olanaksızlık vurgulanmaktadır, fakat indeterminist bir alternatif de söz konusu değildir.[2] Hume'un tam anlamıyla determinizm karşıtı bir görüş sunmuyor olmasının nedeni bu konudaki epistemolojik itirazla ontolojik itiraz arasındaki farktan kaynaklanıyor. Ontolojik tesadüfün neden-sonuç ilişkilerinin kavranmasındaki öznel etkenlerin ötesindeki determinizm içeriğine ilerleyen bölümlerde değinilecektir. Aydınlanma düşüncesi üzerinden gidilecek olursa, Hume'un felsefesi özelinde, determinizmin yanlışlanmasından ziyade, ne doğrulanıp ne de yanlışlanabileceğine dair bir argüman geliştirildiği söylenebilir.

Hume tarafından geliştirilen skeptik yaklaşım Kant'ın (1991) felsefesinde doğada gözlemlenen nedensellikle, olması gereken, zorunlu nedensellik arasındaki ayrım şeklinde nüfuz etmiştir. Nesneler, nedensellik kategorisinin de dahil olduğu, aklın yüklediği kategoriler sayesinde insanın bilgisine uygun hale gelirler. Bu anlamda, Kantçı yaklaşım nedenselliği aklın kategorileriyle doğada kendiliğinden bir gerçeklik olarak bulunması arasında, nesnel bir problem olarak çözümü olanaksız bir konuma yerleştirir. Nedenselliğin, insanın öznelliğinden doğan içeriğinin bu öznelliğin bir sonucu olarak soyutlanıp nesnelliğe indirgenmesi gibi bir hedef yadsınmıştır. Oysa ki, özne-nesne ilişkisinden bağımsız bir biçimde neden-sonuç ilişkilerinin kavranması olanaksız olsa da, özne-nesne ilişkisinin de bir nedensellik problemi olarak ele alınması ve öznelliğin, algısal olarak olmasa da kuramsal olarak bu nedensellik düzleminde irdelenmesi mümkündür.

Yazının girişinde Aydınlanma felsefesinin günümüzdeki krizinin nedensellik tartışmasıyla bağlantılı olduğu ileri sürülmüştü. Elbette sözü edilen varsayım, aydınlanmanın bir bütün olarak determinist felsefe üzerine kurulu olduğunu öngörmüyor,

2 Dupré ve Cartwright (1988) günümüzdeki Humecu yorumların şeylerin doğasındaki nedensellik kapasitelerini doğadaki yasa benzeri düzenliliklerin bir ifadesi olarak ele aldığını belirtmekte, kendileri ise düzenliliğin (yani tekrarlanabilir olguların) aslında nedensellik kapasitelerinin bir ifadesi olduğunu savunmaktadırlar. Bu nedenle Hume'la indeterminizmin bağdaşmayacağı kanısına varmışlardır. Bu yazıda tartışılamayacak kadar kapsamlı bir konu olmakla birlikte, denebilir ki indeterminizm de en az determinizm kadar tartışmaya açık bir kavramdır.

fakat nedenselliğin bilimsel soruşturmasındaki parçalılığın doğa bilimini bütün olarak ele alan ve rasyonel etkinlik içindeki insanı merkeze koyan Aydınlanmacı tutum karşısında bir tezat oluşturduğu düşüncesine dayanıyordu. Hume-Kant ekseninde düşünüldüğünde, krizin Aydınlanma sonrası bir durum değil de, onun başından itibaren var olan bir durum olduğu söylenebilir mi? Bu sorunun yanıtı hem evet, hem de hayırdır. Doğadaki zorunluluğun kavranabilmesi için algıların ötesinde rasyonel bir kanıt aranması ihtiyacı sözü edilen felsefi çizgide belirleyici olduğundan, nedenselliğin evrensel kavranışı açısından başından beri var olan bir sorundan söz edilebilir. Fakat söz konusu tartışmada tarihsel bir dönüşüm olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Bu anlamda yeni bir sorunla karşılaşıyoruz, zira felsefi problemin bilimsel olarak ele alınışında, gözlenebilir olguların ardında yatan rasyonel zorunluluk gibi bir anlayış eski önemini yitirmiş, deneye dayalı bilim metafizikten daha da bağımsızlaşmıştır.

Sorun, Aydınlanma sonrası dönemde nedensellik probleminin hangi noktalarda tıkandığı, hangi noktalarda dönüşüme uğradığı ve bunun Aydınlanmanın akılcı tutumundan vazgeçişe nasıl bir etkide bulunmuş olabileceğinde düğümleniyor. Bu nedenle, doğadaki olguların sürekliliği (regularity) ve nedensellik arasındaki bağlantıya, Hume tarafından başlatılan eleştirinin bugün hangi boyutlar kazandığı temelinde bakılması gerekiyor. Söz konusu felsefi tartışmada, günümüzde Nancy Cartwright'ın (1999) getirdiği yaklaşım bu bakımdan önemlidir. Cartwright, doğa yasalarının, çevresel koşulların sabitlenmesi yoluyla –neredeyse- hep aynı şekilde ortaya çıkan olayların tespit edilmesine dayandığını öne sürer. Nedensellik ilişkileri doğada çeşitli biçimlerde ve karmaşık biçimlerde gerçekleşir. Matematiksel olarak ifade edilebilen bilimsel yasaların elde edilebilmesi için, belirli bir nedensel ilişkinin tekrarlanabilirliğini kesintiye uğratabilecek, düzensizliğe yol açabilecek herhangi bir müdahalenin önlenmesi gerekir. Örneğin, Newton'un hareket yasalarında bir nesnenin ivmesinin ona uygulanan kuvvetle doğru, nesnenin kütlesiyle ters orantılı olduğu ifade edilir. Ne var ki bu ilişki, gerçeklikte her zaman diğer nedensel etmenlerin de dahil olmasıyla birlikte gerçekleşir. Matematiksel olarak ifade edilen bağıntı, ancak neden-sonuç ilişkisinin doğanın kompleks etkileşimlerinden yalıtılması sonucu anlaşılır hale gelir. Örneğin, yüksek bir noktadan yere bırakılan bir kağıt para yerçekiminin yanı sıra havanın hareketi gibi diğer koşulların etkisi altındadır. Bu nedenle, akışkanlar dinamiği konusundaki bir uzmanın nesnenin düşüşüne etki eden bu koşullar hesaplaması gerekir (Cartwright, 1999, s. 28). Cartwright, doğa yasalarının aslında nedenselliğin belli bir biçiminin soyutlaması temelinde ortaya konduğu düşüncesinden hareketle, söz konusu matematiksel formüllerin birbirinden yalıtılmış kısmi modelleri ifade ettiği sonucuna varır ve bilimsel alanlar arasındaki her türlü indirgenebilirliği reddeder. Günümüzde yapılan fizik deneyleri ve teknik aygıtlar da Cartwright'ın incelemesinin konuları arasındadır. Dikkat çekilen nokta, tam anlamıyla tekrarlanabilir bir olgunun doğada başlı başına bulunmuyor olması, aksine, bu tür olguların hareketi saptıran ve niteliğinde son derece küçük de olsa düzensizliklere yol açan her türlü etmenin tekniğin tüm olanakları kullanılarak dışarıda bırakıldığı, hesaplamanın istenen tekrarlanabilir sonucu vermek üzere uyarlandığı koşullarda gerçekleşiyor olmasıdır.

Bu temelde, Cartwright (1999) doğa yasalarının evrensel gerçeklikler olarak kabul edilmesine ve determinizme de karşı çıkmaktadır (s. 115). Birçok nedensellik türü olduğu, sayısız nedensellik biçimlerinin ancak farklı disiplinler tarafından ortaya konabildiği ve bunlar arasında yatay bir ilişki olduğu düşüncesi onun alternatif tutumunu oluşturur (s. 118). Cartwright'ın determinizme yönelik eleştirisi Hume'un ortaya koyduğundan daha radikal bir ampirizme dayanır. Hume'a göre, doğadaki düzenliliklerin ardında bir nedenselliğin bulunup bulunmadığını bilmek mümkün değilken, Cartwright'a göre, algılanabilir olanın ötesinde bir nedensellik mevcut değildir; neden-sonuç ilişkilerinde zorunluluk algısını yaratan şey *ceteris paribus* koşulların hassas bir şekilde elde edilmesine dayanır (s. 4).[3] Bu yaklaşım bilimler arasındaki indirgemeciliğe de karşıt bir tutumu içerir. Öte yandan, Cartwright geliştirdiği tutumun anti-realist değil, fakat anti-fundamentalist olduğunu belirtir (s. 23). Neden-sonuç ilişkilerinin evrensel niteliğine dair *a priori* temellendirmeler reddedilmektedir.

Sözü edilen felsefi itirazlar, olguların sistematik bir biçimde açıklanması karşısındaki problemlere ve bu problemlere önerilen çözümlerdeki bazı düşünsel yolların, sistematiğin esasında olanaksızlığı üzerine şekillendiğini gösterir. Genel olarak, Newtoncu paradigmayı yeni doğa biliminin kozmolojisi olarak evrenselleştiren görüşler de, tam tersi yönde, modern bilimin bir anlamda Orta Çağa özgü bir tümdengelimci açıklamayı olanaksızlaştırdığı, özellikle ampirizmin bu noktada etkili olduğu konusunda bir görüşü de Aydınlanma ve sonrasındaki felsefe gelenekleri arasında bulmak mümkündür.

BİLİMİN BİRLİĞİ SORUNU

Determinizm ve yasalılık düşüncesine karşı eleştiriler birçok açıdan güçlü argümanlara dayanıyor olsa da, farklı disiplinler tarafından ortaya konan bilimsel bilgi türlerinin bütünlüğü problemini karşısında, nedensellikle bağlantılı olarak doğrudan bir çözüm önerilmiş olmuyor. Bilginin elde edilmesi ve hatta kavramsallaştırılmasına dair metodolojik bir plüralizm söz konusu olabilir, fakat farklı kanallardan getirilen açıklamaların esasında aynı olguları veya en azından birbiriyle karşılıklı nedensellik bağlantıları olan olgular bütününe dair olması da yadsınamaz bir gerçek.

Bilimsel bilginin bütüncül hale getirilmesinde tarihsel olarak ortaya çıkan problemlere bir örnek biyolojiden verilebilir. Yirminci yüzyıl başlarında evrim kuramının önündeki engellerden biri olarak, doğa bilimcilerinin ve genetikçilerin kalıtsallık tanımlaması birbiriyle tam bir uyum içerisinde değildi. Doğa bilimcileri kuşaklar boyunca gelişen fenotipik (canlıların gözlemlenebilir özelliklerindeki) farklılaşmaları ve bunun doğal seçilim açısından sonuçları üzerinde dururlarken, Mendel genetiği kuşaktan kuşağa aktarılabilir kalıtsal özel-

3 Cartwright (1999), sözü edilen eserinin bir başka bölümünde, ışığın hareketini standart hale getirilmiş deneysel koşullarda inceleyen Newton'la, ışığın doğadaki farklı farklı bulunuş biçimlerinden şiirsel olarak söz eden Goethe arasındaki zıtlığa dikkat çeker (s. 95-103). Cartwright'ın eleştirdiği nedensellik anlayışına karşı benimsediği alternatif, nedensellik kapasiteleridir. Bu görüşün Aristoteles metafiziğiyle bağlantıları bulunur, fakat bu yazıda ele alınamayacak kadar geniş bir konu olduğu için bu ayrıntılara girmiyorum.

liklerin rekombinasyonu üzerinde duruyordu. Bu farklılığa paralel olarak, evrim görüşünü savunan bilim insanları arasında, canlıların evrimleşmeye dair doğuştan bir eğilim taşıdığı savını öne süren ortogenez görüşü yaygındı. Ancak kalıtsallığın genetik açıklamasına uygun olmayan ortogenez görüşünün terk edilmesiyle ve genetiğin de evrimi açıklayacak şekilde revize edilmesinden sonra, bu iki kuramsal yaklaşımın bütünleştirilmesi mümkün oldu ve bugün Modern Sentez olarak anılan evrimsel paradigma ortaya çıktı.[4]

Cartwright (1999) bilimin birliği sorunu karşısında Otto Neurath'ın çözümüne yakın bir noktada durduğunu belirtir (s. 6). Neurath, kendisi de Viyana Çevresinin kurucularından biri olmasına rağmen diğer neo-pozitivistlerin indirgemeci tutumuna, örneğin biyolojideki neden-sonuç ilişkilerinin maddenin kimyasal özelliklerine indirgenmesine karşı çıkmıştır. Tüm bilimlerin konusu olan süreçler aynı uzay-zamanda gerçekleşir ve Neurath'ın (1931) fizikalizmi, esasında tüm bilimlerin fizik biliminin ortaya koyduğu ilkelerle açıklanmasına değil, bilimler arasındaki işbirliğinin nesnel olarak aynı gerçekliğe farklı açılardan yaklaşılmasına atıfta bulunur. Bu yaklaşım, herhangi bir bilim dalının doğrudan bütünsel bir bilimin temsilcisi olarak kabul edilmeden de, pratik problemlerin çözümü için geliştirilebilecek bir bilimsel bütünlük adına önerilmektedir. Neurath'ın pratiği de buna uygundur, 1920'li yılların başında Sosyal Demokratların yönetimi altındaki Kızıl Viyana'da işçi konutlarının geliştirilmesi için oluşturulan birliği yönetmiş, Bütünleşik Bilimin Uluslararası Ansiklopedisi hareketini başlatmış ve malların dağıtımının para olmaksızın gerçekleştirilebileceği bir ekonomi teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Cartwright özellikle pratik amaçlar doğrultusunda gerçekleştirilecek bir bütünleşmeyi savunurken, Neurath'ın felsefi tutumu üzerinden dile getirdiği üzere, öncelikle birliğin halihazırda var olduğuna dair sahte-rasyonalist algının eleştirilmesi gerektiğini belirtir (Cartwright, 1999, s. 6).

Yine de, bu noktada Cartwright'ın (1999) plüralizme daha yakın tutumuyla Neurath'ın (1937/1938) amaçları arasındaki bir uyuşmazlığa dikkat çekmek gerekir. Cartwright'a göre evrensel olduğu kabul edilen düzenlilikler aslında karmaşık ve nedenselliğin türlü biçimlerde gerçekleştiği gerçeklikten soyutlamalar şeklinde elde ediliyor. Bu anlamda, bu felsefi çözümlemede asıl olarak savunulan ontolojik önerme plüralizmdir. Oysa Neurath'a göre kuramlar arası, hatta disiplinler arası farklılıklar bilimin tarihsel olarak ucu açık bir süreç olmasından kaynaklanır, fakat buradan doğacak epistemolojik zorlukların giderilmesi gerekir. Özellikle de doğrudan uzay-zaman olgularını işaret etmeyen sözcüklerden arınarak ve evrensel bir dil geliştirilerek bu amaca varılabilir (Neurath, 1940/1941).

Kuramlar arası görecelik, bugün sistematiğin olanaksızlığının örtük olarak varsayılmasının mantıksal bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Bu türden bir postmodern eleştiri ilk bakışta ampirik ve olasılıksal düşüncenin dogmaya karşı eleştirisini andırır. Fakat, bu tür şüphecilik esasında olguların rasyonel bir tutarlılıkla bütünleştirebileceğine

4 Modern Sentezin tarihsel bir açıklaması için bkz. Mayr (1980). Elbette, bu örnekten Modern Sentezin kendi iç çelişkilerini barındırmadığı sonucu çıkmaz. Aksine, bugün pek çok biyolog kuramsal sorunlara dikkat çekmektedir. Genişletilmiş Sentez görüşü bu kaygılarla ortaya atılmıştır. Bkz. Pigluicci (2010).

dairdir. Toplum bilimlerinin sistematiği karşısında geliştirilen büyük anlatı eleştirisi de bu kapsamda ele alınabilir. Büyük anlatıda eleştirilen, anlatının epistemolojik olanaksızlığı ötesinde, ontolojik olanaksızlığına da uzanabilir. Bu yazının asıl konusu olan doğa bilimlerinde ise, Cartwright'in yaklaşımında izleri görüldüğü üzere, gerçeklikte aslında rasyonalist holizme ve sistematiğe konu olabilecek bir nitelik söz konusu olmadığı, bilimsel bilginin bütünlüğüne dair bir argüman olarak öne sürülür.

Plüralizm yanlısı şüpheciliğin herhangi bir epistemolojik otorite karşısında insanın entelektüel özerkliğini öne çıkaran Aydınlanmacı bir tavrın devamı olup olamayacağı sorusu bu noktada önem kazanıyor. Cevabın olumsuz olduğuna işaret eden iki önemli husus bulunuyor: Bunlardan biri, kuramların birbiriyle bağdaştırılması sorunu karşısında asıl olarak metodolojik sorunlara kayıtsızlığın bu tür bir plüralizmden kolaylıkla doğabilecek olmasıdır. Her disiplin kendi kavram seti, varsayımları ve epistemolojik amaçları doğrultusunda doğaya yaklaşıyorsa -ki plüralizmin temel dayanaklarından biri budur-[5] bir teoriye dışsal bir eleştiri getirmek de oldukça güçleşecektir. İkinci hususta, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde eleştirilen metafiziğin bilime paralel bir unsur olarak yeniden devreye girmesi, söz konusu sistematik eksikliğinin bir sonucu olarak görülebilir. Buna paralel olarak, bilimsel kuramların kendi özelinde verili gerçeklik algılarına dayandığı ve gerçekliğin ontolojik temelleri karşısında yüzeysel bir ampirizmi temsil ettiği, metafizik pratiğindeki felsefenin ise varlığın gerçek problemlerine nüfuz edebilecek yegane entelektüel araç olduğu yönündeki, asla açıkça ifade edilmemiş fakat günümüz felsefesindeki temelleri Nietzsche ve Heidegger'e kadar varan örtük bir varsayım söz konusudur.

Dolayısıyla, bilimdeki sistematiğin çözülüşünü felsefenin bilimin tamamlayıcı metafiziği olma işlevi üstlenecek şekilde geçirdiği dönüşümle beraber düşünmek gerekir. Felsefe ve bilim, tarihsel süreçte doğa felsefesi olarak bir bütün içerisinde gelişti, fakat günümüzdeki bu ayrışma, aklın doğayı kavramasındaki bir yarılmaya denk düşüyor. [6] Bu yarılma esasında birbirinden ayrılmış, fakat farklı uzuvları güdük kalmış ikiz kardeşleri, ampirik temeli sakatlanmış felsefeyle eleştirel temeli sakatlanmış bilimi doğurdu.

Kuramların birbirine indirgenmesine karşı çıkmakla, kuramlar ötesi bir felsefi anlayışın epistemolojik problemlerine kayıtsız kalmak arasındaki farkın tespit edilmesi gerekiyor. Günümüzde Aydınlanmanın karşısındaki problemlerden biri, geçmişteki bütüncüllük arayışı içerisindeki çelişkilerin ve doğadaki zorunluluk, yasalılık ve bilginin rasyonel temeli gibi problemlerin sistematik araştırmasındaki aksaklıkların ortaya konmasıyla, plüralist metafiziğin felsefe tarihindeki son durak olduğu yanılsamasına kapı aralanmasıdır. Newtoncu paradigmanın işlevini karşılayan bir açıklayıcı kuram bugünün felsefesinde ortaya çıkmıyor olabilir, fakat belki de getirilen sistematik açıklamada bilimsel bütünlükten

5 Pratik amaçların ve yöntemlerin farklılığının bir sonucu olarak bilimde birbirine paralel ve birbiriyle bağdaşmayacak kuramsal yaklaşımların bulunacağına dair görüş sözü edilen plüralizme kaynaklık eder. Konu hakkında bkz. Dupré (1993).

6 Bugün aslında temelleri daha çok tarihsel olan, analitik felsefe ile kıta felsefesi arasındaki ayrım da tam olarak sözü edilen entelektüel yarılmayla örtüşmese de, bu bağlamda ele alınabilir. Analitik felsefe-Kıta Avrupası felsefesi ayrımının felsefe etkinliği olarak gerçek bir ayrışmayı temsil edemeyeceğini savunan bir makale için bkz. Zahavi (2016).

basitçe vazgeçmek yerine, ondan ne beklendiğinin günümüz bilgi birikimi doğrultusunda revize edilmesi gerekiyor. Bu doğrultuda, yazının bir sonraki bölümünde, bir önceki Aydınlanma sistematiğinin determinizm noktasında tıkandığı düşüncesinden hareketle, nedensellik tartışmasının daha zengin bir şekilde ele alınmasının koşullarının günümüzde var olduğu ve olasılıkçı düşüncenin rolünü hesaba katan bir yaklaşımın, bugünün Aydınlanma düşüncesindeki epistemolojik bütünlüğe katkı sağlayabileceği savı üzerinde durulacaktır.

OLASILIĞIN DOĞUŞU

Günümüz bilimini karakterize eden temellerden biri de olasılık kuramıdır. Bu başlık altında, olasılıkçı düşüncenin tarihsel olarak sistematik düşünüşü ne şekilde etkilediği ve bugün ne tür bir nedensellik algısına denk düştüğü üzerinde durulacaktır.

Ian Hacking (1975), olasılığın iki farklı yönüne dikkat çeker. Bunlardan biri kanıtlar tarafından desteklenen inancın derecesiyle, diğeri ise zar gibi şans araçları tarafından üretilen sonuçların birbirine oranla ne sıklıkta üretildiğiyle ilintilidir (s. 1). Olasılığın inancın derecesi olarak belirlenmesi konusunda, Hacking skolastik felsefe sonrasındaki kavramsal dönüşüme dikkat çeker. Olasılık, bir kavram olarak Orta Çağ felsefesinde bir konu üzerindeki kabul edilmiş bir görüşü tanımlarken, bilimde ampirizmin ve tümevarımsal düşüncenin gelişimiyle birlikte olabilirlik anlamı kazanmıştır. Kabul edilmiş görüş otoritelerin o konu hakkında ne söylediği temelinde şekilleniyordu, yeni olasılık anlayışı ise bir hipotezi desteklemek üzere ortaya atılan kanıt doğrultusunda belirlenmektedir. Kanıt da, benzer şekilde, Orta Çağ ve Rönesans düşüncesinde *reductio ad absurdum* yönteminin konusudur; araştırmacı metne bakar ve metinde geçen ifadenin mantıksal olarak olabilirliği üzerinden fikir yürütür. On yedinci yüzyıldan itibaren gelişen olasılık kavramında ise, kanıt artık şeylerin kendisine içkin bir karakter kazanmıştır; doğrudan gözleme başvurularak olabilirlik hakkında fikir yürütülür (Hacking, 1975, s. 31-38).

Olasılığın matematiksel bir teori olarak gelişimi, elbette determinizmi doğrudan yanlışlayan bir karakter taşımaz. Pierre-Simon Laplace, nedensel determinizmin en bilinen savunucularından biri, aynı zamanda da matematikteki olasılık hesaplamalarının öncülerindendir. Asıl önemli olan gelişme, olasılığın elde edilen bilgiler ışığında bir olayın gerçekleşmesinin ne derece beklenebilir olduğuna dair bir değerlendirme yöntemi sunmasıdır. Geçmişte gerçekleşmiş olanla, gelecekte gerçekleşmesi beklenen arasındaki mantıksal ilinti Hume tarafından reddedilmiş olsa da, olasılık kuramı, en azından, zorunluluk kavramının epistemolojik açıdan ya hep ya hiç mantığının yerine, nedenselliğin derecesini, yani olabilirliğin matematiksel olarak 1 ve 0 arasında derecelendirilmesini önermesi açısından büyük bir değişimdir.

Determinizm problemine gelecek olursak, kabul edilen görüşlerden biri şudur: Olasılık aslında bizim neden-sonuç ilişkileri hakkındaki bilgimizin eksikliği nedeniyle başvurulan bir yöntemdir, bir başka deyişle enstrümantalist[7] bir açıdan değerlendirilmesi gerekir. Bir

7 Enstrümantalizm, bilimsel kuramların gözlemlenebilir olguların açıklanmasında bir araç olarak

olayın gerçekleşme sıklığının verdiği fikir ya da gerçekleşmesine yönelik inancın ne derecede kuvvetli olduğu, olayın ardındaki tüm nedenler bilindiğinde önemini yitirecektir. Belirli nedenler belirli sonuçları doğurur, eğer doğurmuyorsa, nedenler arasında henüz keşfedilmemiş bazı etmenler olmalıdır. Rastlantısal olarak gerçekleştiği düşünülen olgular, yeni nedensel açıklamalarla daha keskin bir öngörüyle açıklanabilir. Dolayısıyla, bu görüşe göre olguların ontolojik anlamda rastlantısal biçimde gerçekleşmesi mümkün değildir ve tüm olasılıksal durumlar tekil olarak ele alındığında mekanik neden-sonuç ilişkileriyle açıklanabilirler.

EVRİMDE NEDENSELLİK

Evrim kuramı bugünün biliminde asıl olarak biyolojide geçerli olsa da, evrenin dönüşümünde sürekli artan karmaşıklık seviyesini evrimle ilişkilendiren, bu anlamda biyolojik evrimi evrensel bir tarihsel sürecin bir parçası olarak ele alan yaklaşımlar söz konusudur.[8] Buradan sonuç olarak, Newtoncu paradigmaya alternatif olarak evrim kuramının öne sürüldüğü yargısına varılmamalı, fakat özellikle biyolojik evrim konusunda ortaya konan bilimsel birikimin mekanik ve determinist yorumlara alternatif bir çerçeve sunabileceği ve doğa tarihinin farklı aşamaları arasında (cansız-canlı madde, toplumsal evrim vs.) olasılıksal bağlantıların indirgemeci olmayan bir yaklaşımla açıklanabileceği düşüncesi, yeni bir sistematik yorum açısından önem taşımaktadır.

Öncelikle, rastlantısal olarak gerçekleştiği varsayılan olasılıksal durumlarda bir ayrım yapılmalıdır. Felsefi açıdan, determinizmle uyum içerisinde olan bir rastlantısallık durumu mümkündür. Örneğin, biyolojide mutasyonla ortaya çıkan genetik değişimlerin popülasyon içerisindeki yayılması ve genetik rekombinasyonla farklı bireylerde değişime yol açması evrimde kilit rol oynar. Mutasyonun ve genetik rekombinasyonun gerçekleşmesinde rastlantısal süreçlerin rol oynadığı kabul edilir. Bu, mutasyonu ortaya çıkaran nedenselliğin tam olarak belirsiz olduğu anlamına gelmez. Örneğin, canlının ultraviyole ışınlara maruz kalması mutasyon olasılığını artturacaktır. Fakat, genel anlamda, mutasyon genlerin kopyalanmasında bir "hata" şeklinde ortaya çıkar, ne zaman ve hangi koşullarda ortaya çıkacağını, nasıl bir evrimsel etkide bulunacağını tam olarak önceden kestirmek mümkün değildir. Mutasyonu meydana getiren belirli etmenler olduğu ve rastlantısal olarak kabul edilen durumun aslında nedensellik konusundaki bilgisizliğimiz olduğu varsayılırsa, determinist bakış açısından bir sorun olmadığı kabul edilebilir. Mutasyon gibi olguların ardındaki nedenselliğe dair farklı görüşler aşağıda özetlenmektedir.

Rastlantısal süreçlerin evrimde etkin olarak ortaya çıktığı bir durum da genetik sürüklenmedir. Bu kavram, bir popülasyondaki gen dağılımlarının doğal seçilim tarafından belirlenmeyen –rastlantısal olduğu kabul edilen- etmenler doğrultusunda değişikliğe uğramasını tanımlar. Bir popülasyonda, polimorfizm olarak ifade edilen genetik çeşitlilik, doğal seçilim

değerlendirilmesi gerektiğini ve gözlemlenebilir olguların ötesindeki varsayımların anlamsız olacağını savunan görüştür.

8 Örnek olarak, bkz. Arshinov ve Fuchs (2003) ve Stewart (2014).

baskısının düşük olduğu bir durumda artabilir. Bu durumda, evrimsel açıdan faydalı olmayan, nötr bir mutasyon rastlantısal durumlara bağlı olarak yayılabilir veya ortadan kalkabilir. Bilimsel olarak, öncelikle bu durumda rastlantısal etkenlerin evrimde kalıcı bir sonuca yol açmayacağı düşünülmüştür, çünkü özellikle çok üyesi olan popülasyonlarda nötr mutasyon evrimsel olarak avantajlı olan genler karşısında doğal seçilimin belirleyici etkisini değiştirebilecek şekilde sabitlenemez. Fakat, "kurucu etkisi" olarak adlandırılan durum, rastlantısal sürecin aslında yeni türlerin ortaya çıkmasında belirleyici olabileceğine dair bir olanağı ortaya atmıştır. İstatistikte, örnekleme hatası olarak bilinen olgu doğrultusunda, heterojen bir grubun parçası olan örneklem, grubun genetik çeşitliliğini tam olarak yansıtmaz. Bu durumda, popülasyon içerisindeki küçük bir grup, örneğin coğrafi yalıtılmışlık gibi etkenler nedeniyle başka bir ortamda gelişimine devam ettiğinde, tüm popülasyon içerisinde sabitlenme olanağı olmayan nötr mutasyonlar yeni bir türe doğru evrimleşen grup içerisinde kalıcı hale gelebilirler. Böylece rastlantısal etmenler türleşmede belirleyici hale gelir (Mayr, 1942, s. 237).[9]

Belirtildiği gibi, bu tür rastlantısal durumların determinizmi yanlışlayan deliller olarak öne sürülüp sürülemeyeceği tartışmalı bir konudur. Belirli koşulların beklenmedik şekilde bir araya gelmesi sonucu ya da tam olarak anlaşılamayan neden-sonuç ilişkilerine bağlı olarak ortaya çıktığı varsayılan tesadüf determinist görüşle uyum içerisindedir. Fakat, varlığın kendisinde farklı olasılıksal etkilere aynı anda açık bir nedensellik ilişkisi eğer mümkünse, bu durumda ontolojik tesadüf söz konusudur. Ontolojik tesadüfe bir örnek olarak, bilindiği gibi, kuantum mekaniği bugün determinizm karşıtı argümanların en önemli dayanak noktalarından biridir. Bu temelde, Brandon ve Carson (1996) iki farklı haploit genotipin[10] dengede olduğu hipotetik bir popülasyonda, bir bireyde ortaya çıkabilecek nokta mutasyonun bu iki genotipten hangisinin sabitleneceğini belirleyebileceğini, eğer mutasyon moleküler düzeyde kuantum belirsizliğinden etkileniyorsa, bu yolla indeterminist etmenin biyolojik seviyeye sızabileceğini öne sürmüşlerdir (s. 319-320).[11] Öte yandan, Graves, Horan ve Rosenberg (1999) atom altı seviyede bir indeterminizm söz konusu olsa bile, bunun mutasyonlarla bağlantısına dair somut bir kanıt olmadığı, üstelik makro seviyedeki birikimsel etmenlerin kuantum belirsizliğinin yol açacağı sapmaları nötralize edeceği iddiasıyla, evrimde indeterminizmi reddetmektedirler.

Bu tartışmalardan da anlaşılacağı gibi, determinizm tartışması bilimsel açıdan henüz sonuçlanmış değil, fakat kesin olan bir şey varsa o da bugünün biliminde, istatistiksel verilerin mekanik olarak saptanabilen tekil neden-sonuç ilişkilerine indirgenmesinde ciddi

9 Genetik sürüklenmenin tesadüfi etkenlerle ilişkisi konusunda felsefi bir tartışma için bkz. (Beatty, 1984).

10 Eşeyli olarak üreyen canlılarda aynı kromozom takımından iki tane bulunduran diploit organizmalara karşılık, tek bir kromozom takımı bulunduran organizmalar haploit olarak adlandırılır. Söz konusu varsayımsal örnekte, durumun basitleştirilmesi ve olasılıksal etkinin tek bir düzeyde ele alınabilmesi açısından haploit genotip temel alınmıştır.

11 Stamos (2001), Brandon ve Carson'un (1999) argümanını geliştirerek, kuantum belirsizliği ile mutasyonlar arasındaki muhtemel bağlantıları, bazı gözlemlenen fiziksel süreçlere dayanarak irdeliyor. Yine de, yazarın kendisi tarafından da dikkat çekildiği üzere, kesin olarak saptanmış bir bağlantı söz konusu değildir.

problemlerle karşılaşıldığıdır. Bunun determinizmin karşısında geçici epistemolojik sorunlarla bağlantılı olup olmadığı, elbette karşıt savı destekleyen kuramlarla anlaşılabilir. Genel olarak, olasılık kuramının gelişimiyle birlikte determinizm tartışmasının da daha sofistike bir nitelik kazandığı söylenebilir.

Biyolojideki nedensellikle bağlantılı olarak da tartışılan bir başka konu ise canlıların özgür iradesidir. Asıl olarak bilimsel paradigmadaki tarihsel dönüşüme odaklanıldığından, nedensellik tartışmasının en çetrefilli konularından biri olan özgür irade bu yazıda ayrıntılı olarak ele alınmadı. Yine de, yanılsama ve epistemolojik kısıtlılıkların ötesinde, ontolojik anlamda var olan bir özgürlükten söz edilecekse, özgür iradenin bir şeyin kendi varlık nedenini bünyesinde barındırması olan self-determinasyon şeklinde bir nedensellik biçimi olabileceğini, olasılıksal temelin de bu anlamda tek başına yeterli olmasa da, bir önkoşul olarak alınabileceğini belirtelim. Elbette, buna alternatif olan görüşler de söz konusudur. Özgür iradenin determinizmle birlikte var olabileceğini savunan uyuşmacılık (compatibilism) buna örnek olarak verilebilir. Bu görüşe göre özgürlük metafizik olarak tanımlanan zorunluluklara bağlı olmaksızın insanın değerleriyle ilgili bir sorundur.

İNDİRGEMECİLİĞE ALTERNATİF OLARAK OLASILIKSAL GENİŞLEME

Bilimde indirgemeciliğin eleştirisinin, Newton'un kuramının Aydınlanma düşüncesine olan etkisi gibi bir durumun benzerini bugün olanaksızlaştırdığından söz edilmişti. Bu anlamda, indirgemecilik ve determinizmin birbiriyle tutarlı, fakat bugünün ampirik verileri karşısında birçok noktada tıkanan bir felsefi temeli oluşturduğu söylenebilir. Nedenselliğin olasılıksal olarak ele alınmasının ise bugünün biliminde yeni bir sistematiğin oluşturulabilmesi için temel öneme sahip olduğunu düşünüyorum. Olasılıksal düşünce, felsefi olarak determinizmin temeli olan mekanik açıklamanın karşısında, tekil unsurların etkin nedeninden ziyade, şeyler arasındaki ilişkileri temel alan ve karşılıklı etkileşimlere bağlı olarak maddenin yeni özelliklerinin zuhur edebileceğini[12] öngören bir tutumla tutarlılık içindedir.

Nedensellik problemiyle bağlantılı olarak, biyolojik süreçlerin maddenin fiziksel özelliklerine indirgenip indirgenemeyeceği de çokça tartışılan sorunlardan biridir. İndirgemeci görüşe göre, maddenin fiziksel özellikleri, örneğin canlılığı oluşturan karbon, hidrojen, oksijen, azot gibi elementler ve uygun çevresel koşullar verili olduğunda, canlılığın biyolojik özelliklerine dair süreçler, esasında kimyasal bağlar, proteinlerin moleküler yapıları gibi fiziksel özelliklerin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıktığından, biyoloji fiziğe indirgenebilir. Öte yandan, aynı süreç, olasılık ve maddenin yeni özelliklerinin doğması bağlamında farklı bir yaklaşımla ele alınabilir. Canlılık, uygun ortamda evrimin gerçekleştiği tarihsel bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır, bu nedenle cansız maddenin fiziksel niteliğiyle ilk organik moleküllerin oluşumu arasında bir bağlantı öngörülebilir. Gerçekten de, yıldırımların yol açtığı elektrik yükü ve yanardağlardan salınan su buharı, metan

12 Ortaya çıkan yeni özellikleri tanımlamak için İngilizcede "emergent properties" ifadesi kullanılmaktadır. Kanımca, *zuhur etmek*, İngilizcedeki *to emerge* fiilini karşılaması açısından uygun olabilir.

ve amonyak gibi gazların laboratuvar koşullarında yapay olarak elde edildiği Stanley-Miller deneyinde organik bileşiklerin sentezlenebildiği görüşmüştür (Campbell & Reece, 2005, s. 59). Fakat determinizme alternatif olan görüşte bu süreç, maddedeki potansiyelin sonucu olan yüksek bir olasılığın ve devamında yine olasılıksal etmenlerin katkısıyla çeşitlenen bir sürecin gerçekleşmesi olarak ele alınacaktır. Dünya üzerindeki bilinen tüm yaşam formlar karbon temellidir. Karbon ise, dört değerli özelliğiyle hafif ve çokça bulunan elementler arasında en fazla bağ yapabilme özelliğine sahiptir. Bu durum, karbon temelli organik bileşiklerin en yüksek olasılıksal potansiyele sahip olduğunu gösterir. Böylece, doğal seçilimin belirleyici olduğu evrimsel süreçte ortaya çıkan olasılıklar arasında otokatalitik özelliğe sahip (kimyasal tepkime ürününü yeni tepkimelerde kullanabilen) ve aynı zamanda kendini kopyalayabilen RNA molekülleri yaygınlaşabilmiştir (Stewart, 2014, s. 31). Evrimin determinist olmayan gelişimini destekleyen bir görüş olarak, S. J. Gould (2011) da, arızi olarak ortaya çıkan etmenlerin yaşamın gelişmesinde belirleyici olabildiğini, evrimin ise determinist bir yönde ilerlemekten ziyade, farklı yaşam formlarının olasılıksal değişimlerle keşfedilmesi anlamında bir genişleme olduğu düşüncesini savunmaktadır.

Olasılıksal ve indirgemeci olmayan görüşte, tam bir önceden belirlenim söz konusu değildir ve maddenin yeni ortaya çıkan özellikleri etkileşime giren unsurlar arasında ilişkisel durumlarına bağlı olarak gerçekleşirler. Bu durumda, olasılıksal sürecin ortaya çıkacak tüm çeşitliliğini ve ontolojik tesadüfü barındıran durumları tüm seçenekleriyle birlikte öngörmek mümkün değildir. Makro düzeyde bakıldığında olasılıksal alanda bir dönüşüm söz konusudur ve bu dönüşüm tarihsel bir süreç olarak açıklanabilir. Maddenin atomik unsurları birbirleriyle olan ilişkilerde yeni doğan potansiyellere göre nedensel etmenler hale gelirler ve yeni özellikler kazanırlar. Bu durumda, biyolojiyi fiziğe indirgemek ve evrimsel olarak sonradan ortaya çıkan durumun ekolojik gerçekliğini öncül aşamalara indirgemek mümkün değildir. En fazla, gerçekleşmesi muhtemel gelişmeler hakkında tahminde bulunulabilir. Olasılıksal genişleme, evrilebilirlik[13] artışına işaret eder, örneğin, doğrudan kendi kendine evrimleşmesi mümkün olmayan çok hücreli karmaşık organizmaların tek hücreli yaşam formlarının ortaya çıkması ve bunların simbiyotik[14] ilişkiler içine girmesiyle aşamalı olarak mümkün hale gelmesi bu temelde açıklanabilir.

SONUÇ

Günümüz bilimi, özellikle evrim kuramının sunduğu felsefi çerçeve ve nedensel ilişkilerin mekanik açıklamasına karşı gelişen yeni perspektifler düşünüldüğünde, determinizmin daha derin bir sorgulanmasına olanak sunuyor. Determinizm, yazının başlangıcında ele alınan, Hume-Kant eksenindeki nedensellik ve şüphecilik konusuyla bağlantılandırılacak olursa, bilimsel bilgide ortaya çıkan gelişmelerin, nedenselliğe dair öngörülen *a priori* kategorilerin ötesinde, sorunu farklı bir boyuta taşıdığı söylenebilir. Sözü edilen gelişmeler,

13 Evrilebilirlik (evolvability), türlerin evrim geçirebilme kapasitesini tanımlar.

14 Simbiyoz, farklı türden canlıların birbirine bağımlı bir şekilde (tek taraflı veya karşılıklı fayda sağlandığı) hayatta kalması durumunu tanımlar.

özellikle determinizmin ontolojik düzeyde tartışılabilmesini mümkün kılıyor ve aktüel gerçekliğin olanaklı gerçeklikler arasında, çok alternatifli bir ontolojik durumun içerisinde belirlendiğine dair bazı ipuçları ya da en azından nedenselliğin eski mekanik zorunluluk algısından çok daha öte bir doğası olduğuna dair izlenimler sunuyor. Leibniz'in öngördüğü, var olan gerçekliğin mümkün olanlar arasındaki en iyisi olduğu yönündeki sav bu anlamda ele alınabilir ki Hacking (1975) olasılık kuramının gelişiminde Leibniz'in felsefi katkılarına dikkat çekmektedir (s. 57, 125-128). Ontolojik rastgeleliğin bir sonucu olarak, olanaklı olan gerçeklikler arasında optimal bir varoluş, bir hipotez olarak sorgulanmaya değerdir.

Bugünün felsefesi ve Aydınlanma düşüncesinin zemin bulabilmesi adına bilimsel kuramların ve ampirik genişlemenin devrimci rolü vurgulanmaya çalışıldı ve olasılık ve evrim kuramını, on sekizinci yüzyılın paradigmasından beklenen rolün de gözden geçirilmesiyle birlikte, bilimde yeni bir sistematiğin temeli olarak önerildi. Bu anlamda nedensellik probleminden bir kesit sunmak amaçlanmıştır. Postmodern karakterde ortaya konan şüphecilik, bilginin epistemolojik temelleri konusundaki bir çoğulculuğa işaret ediyor, fakat varlığın kendisinde, olasılıksal neden-sonuç-ilişkilerinden doğduğu varsayılabilecek ontolojik problemler bu noktada genellikle ihmal ediliyor. Dolayısıyla, nedensellik konusundaki şüpheci sorgulamanın sistematik karşısındaki sinizmin ötesine geçebilmesi ve bilimsel verilere karşı şüphecilikle ve bilimsel sistematiğe karşı şüpheciliğin birbirinden ayırt edilmesi gerekiyor.

Aydınlanma düşüncesindeki dönüşüm ve bu akımın yeni biçimler altında ortaya çıkması esasında toplumsal dönüşümler temelinde irdelenmesi gereken bir konu; bu yazıda ise asıl olarak bilimdeki kuramsal problemlerin rolü üzerinde duruldu. Determinizmin ayrıntılı bir felsefi irdelenmeye tabi tutulmadan geride bırakılmasının ve felsefenin kadim problemlerinin plüralist metafizikler temelinde parçalanmasının –bu ister postmodern, ister adı konmamış bir entelektüel dönüşüm olarak okunsun- bugünün aydınlanmasındaki krizin kaynaklarından biri olduğu öne sürülebilir. Fiziğin temel paradigmayı belirleyici rolünün eleştirisi -ki bu haklı bir eleştiri- Newtonculuğun belki de fiziğin diğer bilimlere uygulanabilir olduğu varsayılan son kuramsal temeli olması,[15] bilimin öncelikli olarak teknikle ve üretimle bağlantılandırılmasına ve felsefi problemler açısından tekdüze bir boyutu olduğunun varsayılmasına yol açtı. Oysa, analitik etkinliğin aşırı uzmanlaşması ve fiziğin başlı başına bir bilim dalı olarak holistik bir doğa açıklamasının tek temeli olamayacağı gerçeği bu konuda göz ardı edilmemelidir.

Materyalist çerçevede tarihselliğin daha radikal bir biçimde ele alınması bilimde determinizm ve yasalılık etrafındaki şekillenen paradigma sorununa bir çözüm olarak ortaya sürülebilir. Bu tür bir tarihsellik nedensel etkileşim içindeki fiziksel bir sistemin gelişiminde, kaotik dinamiklere bağlı olduğu kabul edilen kendine özgü evrimi[16] temel al-

15 İndirgemecilik eleştirisi kapsamında, bir bilimsel disiplinin problem ve kavramların, bunların çok boyutlu yapısı ihmal edilerek diğer disiplinlere uygulanmaya çalışılması bilimsel emperyalizm olarak tanımlanmıştır (Dupre, 1994).

16 Biyolojik evrimden farklı olarak buradaki kendine özgü evrim (unique evolution) fiziksel bir sistemin başlangıç koşullarındaki değişkenlere bağlı olarak bu sisteme özgü, determinist olduğu varsayılan, fakat lineer bir şekilde öngörülemeyecek bir gelişimi sürdürmesi durumunu tanımlar.

abilir. Modern bilimin öngördüğü üzere, bir sistem determinist nedenselliğe tabi olarak ele alınsa dahi, sisteme özgü gelişme içerisinde, son derece önemsiz görünen bir ayrıntının bile başlangıçtaki düzenliliği alt üst edebileceğini öngören, başlangıç koşullarına hassas bağlılık ilkesi bu temelde önem kazanacaktır. Bu ilkenin doğa tarihinin geneline uygulanması durumunda, göreli olarak zorunlu kabul edilen koşullar olumsal olarak ortaya çıkmış olabilir ki karmaşıklık üzerine geliştirilen teoriler bu yaklaşımı öngörmektedir. Elbette bu argümanın savunması ancak başka bir yazının konusu olabilir.

Yazının başlangıcında Aydınlanma düşüncesinin belli bir tarihsel döneme özgü olan ve tarihin genelini kapsayan iki ayrı karakterde ele alınabileceği belirtilmişti. Aydınlanmanın hep güncel kalacak yönü açısından, içinde bulunduğumuz çağın entelektüel dönüşümünün ardındaki teorik problemlerin ortaya çıkarılması, bilimsel bilginin metafiziğe atfedilen bir yaklaşımla kolaycı bir şekilde parantez içine alınmasının bir eleştirisi olarak ortaya konabilir. Kant'ın, kendi çağının bilimsel problemlerini kavrayan ve bugünün kuramsal tartışmalarında da etkin olabilen bir temelde felsefi tutum geliştirmesi bu konuda örnek gösterilebilir. Örneğin, bugün self-organizasyon konusu kapsamında tartışılan, organizmaların bütünü oluşturan parçalarının karşılıklı bağımlılığının onları hem amaç, hem de araç haline getirdiği ilk kez Kant tarafından ortaya konmuştur (Moreno & Mossio, 2015, s. xxiv). Bu da filozofun problemleri ortaya koyarken kritiği ve bilimsel birikimi bütünleştirerek, çağının ötesine uzanan bir temeli ne şekilde oluşturduğuna dair bir fikir veriyor. "Sapere aude!" sözünün esini de burada, insanın kendi çağının toplumsal ve epistemolojik sınırlılıklarına karşı var olmaya devam edecek isyan potansiyelinde yatıyor.

Kaynaklar

Arshinov, V., & Fuchs, C. (2003). *Causality, Emergence, Self-organisation*: NIA-Priroda.

Beatty, J. (1984). Chance and Natural Selection. *Philosophy of Science, 51*(2), 183-211.

Brandon, R. N., & Carson, S. (1996). The Indeterministic Character of Evolutionary Theory: No "No Hidden Variables Proof" but No Room for Determinism either. *Philosophy of Science, 63*(3), 315-337.

Bristow, W. (2011). Enlightenment. In N. Zelta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 ed.).

Campbell, N. A., & Reece, J. B. (2005). *Biology*: Pearson Education.

Cartwright, N. (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dupré, J. (1994). Against Scientific Imperialism. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1994*, 374-381.

Dupré, J. (1993). *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.

Dupré, J., & Cartwright, N. (1988). Probability and Causality: Why Hume and Indeterminism don't Mix. *Nous, 22*(4), 521.

Gould, S. J. (2011). *Full House: The Spread of Excellence from Plato to Darwin.* Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Graves, L., Horan, B. L., & Rosenberg, A. (1999). Is Indeterminism the Source of the Statistical Character of Evolutionary Theory? *Philosophy of Science*(66), 140-157.

Hacking, I. (1975). *The Emergence of Probability.* London: Cambridge University Press.

Hume, D. (2000). *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1991). *Critique of Pure Reason* (J. M. D. Meiklejohn, Trans.). London: J. M. Dent & Sons.

Mayr, E. (1942). *Systematics and the Origin of Species.* Columbia University Press, New York.

Mayr, E. (1980). *The Evolutionary Synthesis: Perspectives on the Unification of Biology.* Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Moreno, A., & Mossio, M. (2015). *Biological Autonomy A Philosophical and Theoretical Enquiry*

Neurath, O. (1931). Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle. *The Monist, 41*(4), 618-623.

Neurath, O. (1937/1938). The Departmentalization of Unified Science. *Erkenntnis, 7*, 240-246.

Neurath, O. (1940/1941). Universal Jargon and Terminology. *Proceedings of the Aristotelian Society, 41,* 127-148.

Pigluicci, M. (2010). *Evolution, the Extended Synthesis.* Cambridge, MA: MIT Press.

Snobelen, S. D. (2012). The myth of the clockwork universe: Newton, Newtonianism, and the Enlightenment. C. L. a. J. Firestone, N. (Ed.), *The Persistence of the Sacred in Modern Thought* içerisinde (s. 149-184): University of Notre Dame Press.

Stamos, D. N. (2001). Quantum Indeterminism and Evolutionary Biology. *Philosophy of Science, 68*(2), 164-184.

Stewart, J. E. (2014). The Direction of Evolution: The Rise of Cooperative Organization. *BioSystems, 123*, 27-36.

Zahavi, D. (2016). Analytic and Continental Philosophy: From Duality through Plurality to (Some Kind of) Unity. In S. Rinofner-Kreidli & W. H. A. (Ed.), *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*: De Gruyter.

Egemen, hukuk ve adalet

Mustafa Demirtaş

> "İktidar sandığının merkezinde barındırdığı şey, olağanüstü haldir – ama bu, temel olarak, hukukla ilişkisiz bir insan eyleminin yaşamla ilişkisiz bir normla karşı karşıya geldiği boş bir uzamdır"
>
> (Agamben, 2008: 116).

> "Acaba yapıbozum[1] adaletin olabilirliğini güvence altına alır mı, adaleti olanaklı kılar mı, ona izin verir mi?
>
> (Derrida, 2010: 44).

Siyaset kuramında egemen, olağanüstü hal ve hukuk ilişkisi etrafında yapılan tartışmalarda Carl Schmitt ve Walter Benjamin'in dikkat çekici bir yeri vardır. Schmitt'in egemeni tanımlama çabası, Benjamin'in ise şiddeti kuran ve onun hukuk olmasını sağlayan formu inceleme girişimi hukukun devlet, şiddet, olağanüstü hal ve egemenle nasıl bir ilişkide olduğunun gösterilmesi açısından önemli bir tartışma izleğini oluşturur. Schmitt'in siyasal olan'ın sınırlarını belirleme ve siyasal birliğin varlığını betimleme uğraşına karşın Benjamin, bu birliği kesintiye uğratacak bir şiddetin varlığını güvence altına almaya çalışır. Her iki düşünür için de bu tartışmalarda olağanüstü hal merkezi bir yer teşkil eder. Schmitt bu

1 Derrida'nın "Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temelleri" metninin Türkçe çevirisinde dekonstrüksiyon olarak karşılanan déconstruction kavramı, bu metinde, kavram bütünlüğünün sağlanması amacıyla yapıbozum olarak karşılanmıştır.

yeri hukukla ilişki içinde incelemeye çalışırken, Benjamin aynı yeri şiddet ile hukuk arasındaki ilişkiden koparark çözümlemeye çalışır. Bu açıdan, Schmitt için istisna kuralın istisnası konumundadır ve olağanüstü hal yoluyla kurala bağlıdır. Olağanüstü hal, hukuk devletinin amaçlarını korumak için açığa çıkmıştır; hukuk devletiyle, yani kuralla ayrılmaz bir bağı vardır. Yine de Benjamin bu bağın, hiç de Schmit'in düşündüğü gibi güven verici olmadığını, ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak bilinemese de, belirli bir süreçle sınırlanması gereken olağanüstü halin kendisinin kural haline geldiği uyarısında bulunur. Bu uyarı gerçekten dikkat çekicidir, zira bu uyarının önemini kavrayan Agamben, içinde yaşadığımız çağda olağanüstü halin belli bir karar anına bağlı olmadığını, bir yönetim tekniği, normal bir devlet pratiği haline geldiğini ileri sürmektedir. Agamben'in hukuk devletiyle olağanüstü halin bütünleştiğine dair iddiası, olağanüstü halin belirli bir zaman ve alanda egemen tarafından uygulanan şiddetinin tüm toplumsal alana yayıldığı gerçeğini de ortaya koymaktadır. Yaşamın yönetsel, Benjamin'in tabiriyle "mitik şiddet"e tabi kılındığı, nüfusun herhangi bir bölümünün çıplak yaşama indirgenip yok edildiği bir çağda yaşamı mitik şiddetten özgürleştirebilme imkânlarının neler olduğu üzerinde durulmalıdır. Bunun için şiddetin ve hukukun yapıbozumcu bir teorisi yardıma çağırılabilir. Hukukun hesap edilebilir, tüzüğe uygun ve genel kurallar tarafından biçimlendirilmiş oluşunun karşısına adaletin hesaplanamaz, kurala isyankâr ve tekil yönü koyulabilir. Hukukun iktidar veya şiddet denilen şeyle nasıl karmaşık bir ilişkiye sahip olduğu onun kurucu gücü yapıbozuma uğratılarak ortaya çıkarılabilir. Bu noktada, Derrida'nın yapıbozumcu eleştirisi, kurumsal otoritenin köklerindeki şiddeti açığa çıkarmaya ve hukuka yaslandığını ileri süren her türlü genel, kurumsal söylemi –örneğin, insan hakları söylemi– sorgulamaya izin verir. Bu da onu, egemene ve hukukun şiddetine karşı bir direniş stratejisi olarak kullanmaya imkân tanır.

Bu çalışmada, Schmitt, Benjamin ve Agamben'in düşünceleriyle bağlantılı bir şekilde hukuk, egemen, olağanüstü hal ve şiddet arasındaki ilişki irdelenmeye çalışılacaktır. Egemenin olağanüstü hal ile ilgisi, olağanüstü halin hukuksal bir sorun olup olmadığı ve hukukun salt kendini koruma saikiyle şiddeti nasıl tekeline almaya çalıştığı ele alınacaktır. Derrida'nın yapıbozum kavramına dayanarak hukukun karşısına adalet talebi yerleştirilecek; bu talebin yasanın açıklayamayacağı tekillikle, tekillik olarak ötekinin gelişiyle nasıl bir değer kazandığı tartışmaya açılacaktır. İmkânsızın deneyimi ya da gelmekte olan bir şeyin vaadi olan adalet tamamen kavranamaz olsa da, siyasetin dönüşümü ve yeniden inşası için bizlere bir katkı sunabilir.

SCHMITT'VE BENJAMIN'DE HUKUKUN ŞİDDETLE İLİŞKİSİNE DAİR

Carl Schmitt yirminci yüzyılın, siyasal alana ilişkin olarak en derinlikli analizleri ortaya koyan düşünürlerinden biridir. Schmitt, yayınladığı *Siyasal Kavramı* kitabında, siyasal olan'ı toplumsal ve ekonomik olan'dan ayırmaya çalışarak siyasal eylem ve saikleri açıklamada kullanılabilecek, şu veya bu alanın niteliklerinden bağımsız özgül bir siyasal ayrım ortaya

koyar. Buna göre dost-düşman ayrımı siyasal olanı da ifade etmektedir. Schmitt için siyasal birlik dostu ve düşmanı belirleyebilme kapasitesiyle tanımlanır. "Siyasal birlik ya dost-düşman ayrımını belirleyen ve bu anlamda egemen olan birliktir ya da siyasal birlik mevcut değildir" (Schmitt, 2006: 59). Schmitt'in düşüncesinde siyasal birlikten söz etmek, "en üstün güçten, yani kriz anında belirleyici olan birlikten" (Schmitt, 2006: 63) söz etmeyi gerektirir. Bu birlik, egemen otoriteyi sağlayabilecek güce sahip olan devlettir. Schmitt'e göre, "devletin bir birlik olması onun siyasal karakterinden kaynaklanır" (Schmitt, 2006: 63). İçte siyasal düzeni kuran, koruyan –yani, hukuk düzenini sağlayan (Schmitt, 2009: 28)– dışta ise diğer egemenlerin karşısına mutlak egemen olarak çıkan, bağımsızlığı vücuda getiren devlet, modern dünyadaki karışıklığı ve düzensizliği önleyebilecek bir güçtür.[2] Bu güç kriz anında, yani egemenin kendi varlığını tehdit altında gördüğü durumda, hukuk düzenini, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alabilir. Schmitt, sınırsız yetkenin söz konusu olduğu, mevcut hukuk düzeninin bütünüyle askıya alındığı bu durumu *olağanüstü hal* kavramıyla açıklar. Schmitt için "olağanüstü hal, yani mevzu hukukta öngörülemeyen hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. olarak tanımlanabilir" (Schmitt, 2005: 14). Bu durumda anayasa tümüyle askıya alınır; yasama, yürütme ve yargı gücü arasındaki ayrım geçici olarak ortadan kalkar. Diğer bir deyişle, bir boşluk hali, bir hukuki boşluk yaratılır. Olağanüstü hal, hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak hukuki boşluğun oluşumudur. Giorgio Agamben'in de belirttiği gibi, buradaki "boşluk, yürürlükteki düzenin varlığını güvence altına almak için bu düzenin askıya alınması ile ilgilidir" (Agamben, 2008: 45).[3] Bu düzeni askıya almaya karar veren, düzeni ve istikrarı yeniden sağlamak için krizin üstesinden gelme konusunda kaideleri belirleyen güç ise egemendir.

Schmitt'in düşüncesi bağlamında "egemen, olağanüstü hale karar verendir" (Schmitt, 2005: 13). Yani, ciddi ekonomik, siyasi karışıklıkta acil bir durumun söz konusu olup olamadığına ve bunu gidermek için ne yapılması gerektiğine karar veren yetkedir; karışıklığı, istikrarsızlığı gideren güçtür. Bu güç, istikrarsızlığı bertaraf etme sürecinde hukuku kendi bekası için geçersiz kılabilir. Çünkü egemenin varlığı –belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bir halkın siyasal statüsü olan devletin varlığı (Schmitt, 2006: 39)– hukuki normun geçerliliği karşısında bütünüyle tartışmasız bir konuma sahiptir.

---

2 Bu hususta, Aykut Çelebi'nin de ifade ettiği gibi, "Schmitt'in temel sorunu, modern dünyada yaşanan kaosu ve istikrarsızlığı geçici de olsa ortadan kaldırabilecek güçlü bir ulusal devlet kurmanın yollarını araştırmaktı" (Çelebi, 2001: 139). Çünkü güçlü bir ulusal devlet bireylerin kendilerini güvende hissedebilecekleri bir alan yaratabilecek ve kaosun üstesinden gelebilecek, düzeni sağlayabilecek üstün bir güç olarak görülüyordu. Schmitt'in söylediği gibi, "devlet, XVI. yüzyıldan XX. yüzyıla uzanan bu çağda, siyasi birliğin her şeye hükmeden düzen kavramıdır" (Schmitt, 2005a: 245). Kaos karşısında düzen fikri Schmitt'in devlet düşüncesini anlamak bakımından temel konumdadır.

3 "Olağanüstü hal, normatif bir boşluğa karşılık vermek bir yana, normun varlığını ve onun normal duruma uygulanabilirliğini kurtarmak amacıyla hukuk düzeninde kurmaca bir boşluğun açılması şeklinde kendini gösterir. Boşluk yasaya içkin değildir, yasanın gerçeklikle ilişkisiyle, yasanın uygulanması olanağıyla ilgilidir" (Agamben, 2008: 45). Bu uygulama girişiminde egemenin tam bir yetki hali söz konusudur.

Egemen varlığını sürdürmek için gerektiğinde hukuku askıya alarak hukuk düzeninin dışında yer alır. Fakat "o, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına karar vermeye yetkilidir" (Schmitt, 2005: 15). Dolayısıyla olağanüstü hal bir hukuk düzeni değilse de hukuki anlamda bir düzendir; normun hükümsüz kılındığı bir karara dayanır. Burada normu askıya alan kararın üstünlüğü göze çarpar. Schmitt'in dediği gibi, "istisna, kuraldan önemli olabilir" (Schmitt, 2005: 22). Yani, normal duruma son veren karar normal durumdan daha ilginç ve kıymetli olabilir. Ayrıca, bir normun varlığını sürdürmek için son tahlilde onu askıya almak, bir olağanüstü hal üretmek de gerekmektedir. Çünkü diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de –burada anarşi ve kaostan farklı bir durumdan bahsetmekteyiz– bir norma değil bir karara dayanır (Schmitt, 2005: 17). Karar kendini tüm normatif bağlardan kurtarıp mutlak hale gelse de norm gibi kararın kendisi de hukuk düzeniyle bağlantı içindedir. Normun askıya alınması tamamıyla feshedilmesi anlamına gelmez:

> "Kararın bağımsız unsuru normal durumda nasıl bir minimuma indirgenebiliyorsa, norm da olağanüstü halde yok edilir. Buna rağmen olağanüstü hal, hukuki idrakin erişim alanında kalır çünkü her iki unsur – norm gibi karar da– hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür" (Schmitt, 2005: 20).

Schmitt'te olağanüstü hal hukuki bir sorun olarak ortaya konur. Olağandışı olanın, yani istisnanın kendisi hukuk düzenine dâhil edilerek –ki egemenlikle kastedilen zaten istisnai duruma karşılık gelen şeydi (Schmitt, 2006: 58)[4] – egemen ve hukuk arasındaki ilişki tekinsiz bir ilişki olmaktan çıkarılıp güven verici bir ilişki haline getirilir. Açığa çıkan yasasızlık alanı olağanüstü hal kararıyla hukuk düzeninin bünyesine katılarak hukuk devletiyle kopmaz bağı meşrulaştırılır. Bir başka deyişle, yasasızlık bölgesi hukuka dâhil edilerek normun sürekliliği yeniden tesis edilir.

Schmitt, *Siyasi İlahiyat*'ta şiddeti hukuki bir bağlama yerleştirerek olağanüstü hal, egemen ve hukuk arasında güven verici bir ilişki kurmayı amaçlar. Oysa Benjamin bu ilişkiye hukuk dışı bir şiddetin varlığını ekleyerek, onun hiç de Schmitt'in düşündüğü gibi güven verici olmadığını açığa çıkarmaktadır. Benjamin'e göre, normda açılan belirsizlik bölgesi aslında bir hukuk hali değil, hukuksuz bir uzamdır. Bu uzamın egemenin kararından ziyade, hukukun hiçbir durumda katlanamayacağı bir şeyle, yani hukuk dışı bir şiddetin varlığıyla birlikte düşünülmesi gerekir. Şiddet yalnızca hukuku kuran ve koruyan özelliğiyle değil, yıkıcı biçimdeki bir diğer özelliğiyle de birlikte hesaba katılmalıdır.

Benjamin, "Şiddetin Eleştirisi Üzerine" metninde, egemenlik problemini ve onun yok edilmesi imkânını bir karar sorunu olarak değil, bir şiddet diyalektiği sorunu olarak ele alır. Diğer bir deyişle, siyasal birliği kuran şey, dost-düşman karşıtlığının keyfi bir kararlılıkla

4 Schmitt için "egemenlik, somut durumun gereğine göre kaideyi bozan istisnaları daima tanımak gerektiği bilincinden doğar" (Schmitt, 2010: 66).

tesis edilmesinden ziyade, tarihsel bir şiddet diyalektiğidir. Bu diyalektik, hukuku kuran ve onun devamlılığını sağlayan "mitik şiddet"e dayanır. Benjamin için mitik şiddet hukuk yaratan, sınırlayıcı, yükümlülük ve kefaret getiren, tehditkâr şiddettir (Benjamin, 2010: 38). Aynı zamanda yasayla ilişki içinde bir araç olarak şiddeti yansıtır. Araç olarak şiddet her zaman yasayla bir ilişki içinde bulunur, çünkü ya yasa koyucu ya da yasa koruyucudur, yoksa tüm geçerliliğini yitirir (Direk, 2010: 218). Benjamin için yönetsel diye nitelendirilebilecek tüm mitik, hukuk kurucu şiddet soysuzdur. Yine benzer bir şekilde buna hizmet edip hukuku koruyan, kurumlaştıran şiddet de soysuzdur (Benjamin, 2010: 42). Bu soysuzluğu ortadan kaldıracak şiddet ise asla araç olmayan, insan ilişkilerini yenileme gücüne sahip olan ilahi şiddettir. "Mitik hukuk biçimlerinin hâkimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda" (Benjamin, 2010: 41) diye yazar Benjamin, "hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar" (Benjamin, 2010: 41). Benjamin, bu tarihsel çağın başlangıç imkânını hukukun dışında olan ve bu özelliğiyle hukuku kuran ve kurumlaştıran bir şiddet diyalektiğini parçalayabilecek ilahi şiddetin olumsallığını güvence altına alarak gerçekleştirir. Schmitt'in yaklaşımında ise ilahi şiddetten bahsetmek mümkün değildir. Ona göre yalnızca devletin varlığının üstünlüğünün korunmasına yol açan istisna şiddeti olan yasadışı bir şiddetten söz edilebilir. Elbette böyle bir şiddeti hukuki bağlama yerleştirmek gerekir. Çünkü Schmitt için mutlak olarak hukuk dışı bir şiddet var olamaz; olağanüstü halde de şiddet hukukla bağlantısı içinde anlam kazanır.

Benjamin ise hukukun hiçbir durumda katlanamadığı, bir tehdit olarak algıladığı için ona kaygı veren şeyin hukuk dışında bir şiddetin varlığı olduğunu ifade eder. Bunun nedeni, hukuk dışındaki bir şiddetin amaçlarının hukukla bağdaşmaz olması değildir, "bu şiddetin salt hukuk dışında olması nedeniyle hukuku tehdit ettiği" (Benjamin, 2010: 23) gerçeğidir. Hukuk dışı şiddet yeni toplumsal ilişkileri ya da yeni bir tarihsel çağı başlatmayı hedeflediği için egemen tarafından tehdit olarak görülür.[5] Hukukla her türlü ilişkisini bir yana bırakmış olma anlamında yasasız bir insan eylemi olarak devreye girer.

Dolayısıyla Benjamin ile Schmitt arasındaki egemenlik, hukuk ve şiddet tartışmasında neyin söz konusu olduğu daha açık bir şekilde belirtilebilir: Tartışma, bir yandan, her ne pahasına olursa olsun hukuk içinde tutulması, öte yandan ise hukuktan kurtarılması ve özgürleştirilmesi gereken bir "yasasızlık bölgesi" etrafında gerçekleşir (Agamben, 2008: 82). Olağanüstü hal sorununu anlamak için onun yerleştirildiği bu yasasızlık bölgesinin altını çizmek önemlidir. Bu hususta Schmitt, olağanüstü hal kavramıyla modern devletin, yasasızlığı, yani istisnanın kendisini hukuk düzenine katma girişimini savunur. Bu yasasızlık bölgesinin hukuk devletiyle ayrılmaz bağını vurgular. Burada söz konusu olan şiddet ve hukuk arasındaki güvenli ilişkidir. Fakat Benjamin, bu bölgede uygulanan şiddetin Schmitt'in düşündüğü gibi hukuki bağlama yerleştirilebilecek

5 Örneğin Benjamin, devletin grevden çekindiğini dile getirir, bunun nedeni ise grevin hukuksal ilişkileri dönüştürme gücüne sahip olmasıdır: "Hukuk grev hakkını tanır, çünkü karşısına çıkmaktan korktuğu şiddet eylemlerini bu yolla engellediğini düşünür. Başlangıçta işçilerin ilk yaptığı, sabotaja başvurarak fabrikaları ateşe vermek olmamış mıydı?" (Benjamin, 2010: 32).

bir durumu yansıtmadığını iddia ederek Schmitt'e karşı çıkar. Bu noktada, Zeynep Direk'in de yerinde ifadesiyle, "hukuk, hukuksal amaçları korumak adına hukuku askıya alan gücü denetleyemez" (Direk, 2010: 237). Benjamin, egemenin olağanüstü hal yoluyla yasasızlık bölgesini kendisine dâhil etme girişiminin yanlışlığını gösterir. Zira olağanüstü halin ne zaman ilan edileceğinin, böyle bir durumda nelerin gerçekleşeceğinin ve bu durumun ne zaman biteceğinin bilinmediği bir süreçte açılan anomik alanın kendisinin kural olma tehlikesi vardır. Bu tehlikeyi Benjamin, "Tarih Kavramı Üzerine" tezlerde açıkça dile getirir:

> "Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal' istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız" (Benjamin, 2008: 43).

Benjamin, tüm gücüyle, antifaşist mücadeledeki konumu güçlendirmeyi sağlayacak *gerçek* olağanüstü hali, yani egemenliğin son bulmasını –sınıfsız toplumu– arzuluyordu. Michael Löwy'nin söylediği gibi, Benjamin'de gerçek olağanüstü halin amacı "ne 'yukarısının' ne de 'aşağısının', ne efendinin ne de kölenin olacağı bir haldir" (Löwy, 2007: 75). Schmitt'in yüklediği anlamıyla olağanüstü hali tersyüz edecek gerçek olağanüstü hal otoriter iktidarı sonlandıracak bir olay'a tekabül etmektedir. Schmitt tarafından oluşturulan olağanüstü hal kavramı ise daha önce de belirtildiği gibi, kendisinden ayırt edilemeyecek bir egemenlik mantığına dayanmaktadır. Devlet otoritesini koruyan ve hatta devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyan istisnai bir durumdur. Benjamin, bize, bu durumun istisna olmaktan çıkıp kural olmaya başladığı uyarısında bulunduğunda olağanüstü hali egemenlik mantığına bağlayan kurgusal bağ da gözden kaybolmaya başlar. Schmitt'te kurallar istisnalara dayanmaktaydı, fakat istisnalar kural olduğunda ve artık olağanüstü hali ilan etmeye gerek kalmadığında, egemenlik mantığının değiştiğini ve hukuki-siyasal sistemin yok edici bir güce dönüştüğünü görmekteyiz.[6] İstisnanın ve kuralın ayrı olduğu olağanüstü hal durumu geçersiz kılındığında, kural ile kural olmayanı ayırt edemediğimiz bu durumu hukuka dâhil etme çabası da ortadan kalkar. Elimizde kalan tek şey ise "saf şiddetin egemen olduğu bir kuralsızlık alanıdır" (Agamben, 2010: 173). Gelinen bu noktada Agamben'e kulak vermemiz gerektiğini düşünüyorum. Zira Agamben'e göre, içinde yaşadığımız çağda istisna kural olduğu için –yani, istisna durumu her geçen gün biraz daha temel siyasi yapı haline geldiğinden dolayı– istisna halini ilan etmeye gerek kalmamaktadır. Bugün, Agamben'in, Batılı demokrasilerde olağanüstü halin olağanüstü bir önlem olarak değil, normal bir yönetim tekniği olarak kendini gösterdiği uyarısını da bu bağlamda dikkate almamız gerekiyor.

DIŞARIYI İSTİSNANIN İÇSELLİĞİNDE KURMAK

6 "Schmitt'e göre, yasal düzenin işlemesi son kertede bir düzenlemeye, olağanüstü hale, yani tatbik edilmesini geçici olarak askıya alarak normu uygulanabilir kılmayı amaçlayan olağanüstü hale dayanmaktadır. Fakat eğer istisna kural haline gelirse, bu düzenleme artık işleyemez ve Schmitt'in olağanüstü hal kuramı da yerle bir olur" (Agamben, 2010: 173).

Agamben olağanüstü halin temel özelliklerinden birinin, yani yasama, yürütme ve yargı gücü arasındaki ayrımın geçici olarak kaldırılması durumunun, kalıcı bir yönetim uygulamasına dönüştüğünü ifade eder. Schmitt'te görüldüğü biçimiyle, devletin varlığını sürdürmesi için gerekli olan geçici bir durum olarak olağanüstü hal yerini, normal yönetim tekniği olarak güvenlik paradigmasının sürekliliğine bırakır. Agamben olağanüstü hali hukuka bağlamaya çalışmaz; olağanüstü halin bir yönetim tekniği olduğunu belirtir. Olağanüstü halin kural haline geldiği, gündelik hayatın olağan bir durumu olarak kendini gösterdiği bir çağda, bu yönetim tekniğiyle işleyen siyasetin salt yaşamla ya da çıplak yaşamla problematik ilişkisini sorgular, çıplak hayatın siyasaldan dışlanarak içlenmesinin izlerini sürer. Nasyonal Sosyalizmin toplama kamplarındaki tutuklulardan Guantanamo körfezinin istisna bölgelerindeki tutuklulara ve bugün tüm dünyaya yayılan göçmenlerin içinde bulundukları güçlüklere kadar siyasetin dışlama durumlarını inceler. Batılı siyasal geleneğin hayatı iki kategoriye zoé (yaşam) ve bios (iyi yaşam) böldüğünü ve bu bölünmenin birbirlerini içlemek ve dışlamak suretiyle çıplak hayatın üretimine yol açtığını ileri sürer. Bu siyaset geleneğinin bir soykütüğünü sunmaya girişen Agamben, Antik Yunanlıların siyasala ilişkin kavramlarında yer alan zoé ve bios ayrımından hareketle zoé'nin siyasal alandan dışlandığını, fakat bu dışlanmanın dışarıya terk etmek değil, dışarıda tutmak olduğunu ifade eder. Bir başka deyişle, istisna, dışarıya alınıp içlenerek siyasal düzenin tam kalbine yerleşir:

> "İstisna bir tür dışlamadır... İstisnai durum, düzenin öncülü olan kaos değil, düzenin askıya alınmasından doğan bir durumdur. Bu anlamda istisna, gerçekten de etimolojik kökenin de gösterdiği gibi, tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, dışarıda tutulan bir şeydir" (Agamben, 2001: 28).

Siyasal düzenin yapısı dışarıda bıraktığı şeyleri aynı zamanda içeride tutmaya çalışır.[7] Zira dışarıda tutmak dışarıyı istisnanın içselliği'nde kurmak anlamına gelir. İstisna olarak dışlanan şey, kuralla bağlantısız bir şey değildir. "İstisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de, öncelikle kendisini kural olarak tesis ediyor" (Agamben, 2001: 29). Kuralı askıya alan istisnayı kuralın uygulamasından ayırmak imkânsız hale geliyor. İstisnanın kural olma sonucuyla da çıplak hayat alanı gün geçtikçe siyasal alanla örtüşüyor; siyasetin içinde dışlanarak içlenen bir şey olarak varlığını sürdürüyor. Böylece dışarısı ile içerisi arasında bir ayırt edilemezlik bölgesi açığa çıkıyor. "Dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, bios ile zoé ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına giriyor" (Agamben, 2001: 18). Bu belirsizlik mıntıkasında kutsal hayat –kurban edilemeyen, fakat öldürülebilen hayat– açık hale geliyor.

Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca olağanüstü hal kavramının

7 Dışarısı belirli bir uzamın ötesinde yer alan farklı bir uzam değildir, bir eşiktir. Eşik, bu anlamda, sınıra göre başka bir şey değildir; söz konusu sınırın kendisinin deneyimi, bir dışarısının içinde olmaktır (Agamben, 2012: 88).

yerleştirildiği yerin de belirsizleşmeye başladığı görülür. Agamben için olağanüstü hal hukuk düzeninin dışında veya içinde değildir. İç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini belirlediği bir "ne o, ne bu" bölgesi ile ilgilidir (Agamben, 2008: 36). Bu belirsizlik bölgesinde olağanüstü halin yaratılmasıyla birileri her zaman toplumun dışında tutulur. Eğer birileri dışarıda tutuluyorsa ve bu dışarıda tutulan kesim değişkenlik gösteriyorsa, günümüz toplumunda bütün vatandaşlar, potansiyel olarak dışarıda bırakılabilir durumdadırlar. Bu durumdaki bir vatandaşın siyasal haklarını elinden almak, böylelikle onu öldürmek artık yasadışı değildir. Agamben'in *homo sacer*[8] ya da kutsal insan olarak tanımladığı bu figür, siyasetin paradigması olarak görülür. Egemenliğin temeli, paradigmasını *homo sacer*'de bulan güçtür/şiddettir. Bu yönelimde Agamben, modern göçmen figürünün ya da mülteci[9] ve toplama kampındaki tutuklunun siyasetin sınır noktasını temsil ettiğini ileri sürer (Agamben, akt. Murray, 2013: 95). Agamben açısından *homo sacer* bir sınır kavrama, siyasetin yeni bir temeli olan bir sınır duruma işaret eder.[10] Burada dışlayarak içleme açık bir hal alır, çıplak hayat siyasalın alanına dâhil edilir ve egemen iktidar biyolojik hayatı kendi hesaplarının merkezine yerleştirerek kendi varlığını buradan kurar. Bir başka deyişle, egemen iktidarın ve şiddetin temelinde çıplak hayatın siyaset alanına sokulması yatar. Agamben için "çıplak hayatın 'siyasallaştırılması'yla yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir" (Agamben, 2001: 17). Bu noktada, siyaset tam da siyaset dışı olanı, yani çıplak hayatı belirleyen biyosiyasete dönüşür.[11] Aslında Agamben için siyaset, zaten uzun zamandır çıplak hayatın siyasallaştırıldığı bir yerdir:

> "Yirminci yüzyılın parlamenter demokrasilerinin ne kadar çabuk totaliter devletlere dönüşebildiğini ve bu yüzyıldaki totaliter devletlerin de yine ne kadar çabuk biçimde ve neredeyse hiçbir kesinti yaşamadan parlamenter demokrasilere dönüşebildiğini anlayabilmemizi mümkün kılan tek şey, biyolojik hayatın ve gereksinimlerinin siyasal alanın belirleyici olgusu haline gelmesidir. Her iki durumda da bu dönüşümlerin gerçekleştirildiği bağlam, siyasetin uzun zamandır zaten biyosiyasete dönüştürülmüş olduğu ve yanıtlanması gereken tek gerçek sorunun, çıplak hayatın gözetimi, denetimi ve kullanımı için en uygun örgütlenme biçiminin ne olduğu olan

8 Agamben'e göre, "kutsallık, çıplak hayatın hukuk düzenine dâhil edilişinin ilk(el) biçimidir ve *homo sacer* tabiri, ilk 'siyasal' ilişkiye benzer bir şeyin, yani, egemenin hükmünün/kararının nesnesi olarak içleyici bir dışlama içinde işleyen çıplak hayatın adıdır" (Agamben, 2001: 115).

9 "Mülteci mutlaka olduğu gibi, yani aynı anda hem ulus-devletin prensiplerini ciddi anlamda krize uğratan hem de kavramlarda artık daha fazla erteleyemeyeceğimiz bir yenilemenin önünü açan bir sınır-kavram olarak değerlendirilmelidir" (Agamben, 2009: 49).

10 Bugün *Homo Sacer* figürünün dışındaki aktörlerin –intihar bombacıları– siyasetin sınır durumuna yerleştiğini söylemek sanırız yanlış olmaz. İntihar bombacısı kendi bedenini bir silah olarak kullanıp ölürken eylediğini düşünerek siyasetin sınırını genişletmektedir.

11 Agamben'in biyosiyasete ilişkin olarak önemli saptamalarından biri şudur: "Yahudiler, delice ve dev bir kurbanın nesneleri olarak yakılmadılar; Hitler'in ilan ettiği gibi, 'bitler olarak', yani çıplak hayat olarak yakıldılar. Bu kıyım, ne din boyutunda ne de hukuk boyutunda değil; biyosiyaset boyutunda gerçekleştirildi" (Agamben, 2001: 153).

bir bağlamdı" (Agamben, 2001: 161).

Çıplak hayatın her geçen gün biraz daha siyaset mekanizmalarının alanına dâhil edilmesiyle egemen, hayatın değerine ya da değersizliğine karar veren merci konumuna gelir. Bu açıdan egemenin, yani modern devletin ortaya koyduğu ilk etkinlik de çıplak hayatın dışlanarak içlenmesidir. İçeri ile dışarı arasındaki sınırların geçersiz kılınmasıdır. Böylece, siyasal birliği oluşturan şey, Schmitt'in düşündüğü gibi dost-düşman ayrımı olmaktan çıkar; batı siyasetinin temel ikiliği çıplak hayat-siyasal varoluş, zoé-bios ve dışlama-içleme ikilikleri olur (Agamben, 2001: 17). Bu bakımdan siyasal hayatın temel kuruluşu, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen, öldürülebilme özelliğiyle siyasal kılınan insan hayatıdır: "İnsan hayatı siyasal alana ancak ve sadece mutlak bir öldürme yetkisine terk edilmek suretiyle dâhil edilir" (Agamben, 2001: 123). İnsanın hayatına son vermenin cinayet oluşturmadığına karar verme yetkisini elinde bulunduran egemen de hayatın ta kendisini kararın mekânına dönüştürür. Mutlak bir dışlayarak içleme ilişkisini ortaya koyarak yaşamı hukuka tabi kılar. Yaşamın hukuka tabi kılındığı bir çağda hukukun otoritesine karşı yaşamı savunmak hukukun yapıbozumuna yönelik bir tutumu benimsemeyi gerekli kılar.

HUKUKUN YAPIBOZUMU YA DA İMKÂNSIZIN DENEYİMİ

Derrida, Montaigne'nin "yasalar güvenilirliklerini adil oldukları için değil, yasa oldukları için korurlar: Otoritelerinin mistik temeli budur, başka bir temeli yoktur…" (Derrida, 2010: 56) saptamasından yola çıkarak –Schmitt ve Benjamin'le yakın temaslarda bulunup– hukuk, şiddet ve adalet ilişkisini inceler. Bu saptamaya göre, yasa kendinde adil olmaktan ziyade, yasa olduğu için adildir. Dolayısıyla yasayı, yani hukuku adaletten ayırt etmek gerekir: "Hukukun adaleti, hukuk olarak adalet, adalet değildir. Yasalar, yasalar olarak, adil değillerdir. Onlara uyulmasının sebebi adil olmaları değil, otoritelerinin olmasıdır" (Derrida, 2010: 56). Derrida için adalet ve yasa arasında keskin bir ayrımda bulunmak gerekir (Derrida, 1999: 72); adalet sorunu yasanın içerisinden değil, yasanın adaleti üzerinden işler. Burada Derrida ve Agamben arasındaki fark da kendini belli eder: Agamben için yasanın yaşamdan özgürleştirilmesi, insani eylem için yeni bir hukuksal olmayan alanın açılması önemliyken, Derrida için yasanın sonsuz adalet üzerinden sürekli olarak yeniden kurulması önemlidir. Zira Derrida'ya göre yasa güçtür; belirli bir gücün devamlı imkânına ya da yasaların icrasına yönelik şiddete, yani kendi uygulanabilirliğini koruma altına alan bir güce (veya şiddete) dayanır (Gehring, 2005: 155). Derrida, yasanın otoritesinin sorgulanabilir ve gayri meşru olduğunu savunur, çünkü yasanın otoritesinin temelinde şiddet vardır.[12] Benjamin'in düşüncesine benzer bir biçimde, yasayı tesis eden ve koruyan bir şiddetten söz eder; yasanın şiddet eşliğinde koyulduğunu ve uygulandığını dile getirir. "Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz

12 Derrida'ya göre, "bütün ulus-devletler, şiddetin içinde doğarlar ve kendilerini şiddetin içinde kurarlar… Kuruluş anı, kurumlaşma anı, kurduğu yasayı ya da meşruiyeti önceler. Böylelikle o, yasanın dışındadır ve tam da bu yüzden şiddettir" (Derrida, 2005: 67).

bir şiddetten ibarettirler" (Derrida, 2010: 59). Yasanın gücünün yalnız ve yalnız kendine yaslanan bir norm olarak ortaya konulduğu her durumda şiddet vardır. Herhangi bir normun geçerliliği şiddete dayanır ve hatta şiddeti edimselleştirir. Yasanın kuruluş anında şiddetin kendisi ne adildir ne de adaletsizdir, zira yasadan önce var olmak zorundadır. Bu nedenle, onun yasayı kurucu anında yasal ya da yasadışı olduğundan bahsedemeyiz. Sadece yasayı yapıbozumuna uğratarak onun temelindeki şiddeti açığa çıkarabiliriz. Çünkü yasanın otoritesi kendi kökenindeki bu şiddetle kirlenmiştir. Bu eleştiri, yasaya dayandığını söyleyen kuralların ya da koşulların da sorgulanmasına izin verir.

Derrida'ya göre, bir hukukun kurucu performatiflerinin başarısı önceden bulunan kuralları ve koşulları varsaymasıdır. Sözü edilen bu kuralların, koşulların ve bunların hâkim yorumlarının kökenleri olduğu varsayılırsa, hukuksal yapının özü itibariyle *yapıbozumuna tabi tutulabilir* gerçeği de ileri sürülebilir (Derrida, 2010: 59). "Bu yapıbozum, hukuk kurulmuş olduğu için veya yorumlanabilir ve dönüştürülebilir metinsel katmanlar üzerine inşa edilmiş olduğu için veya nihai temeli tanım itibariyle temellendirilmemiş olduğu için yapılabilir (Derrida, 2010: 59). Hukukun yapıbozuma tabi tutulabilir olması hukukun adaletten ayırt edilmesine imkân tanır, çünkü hukukun dışına veya ötesine taşan şey olan adalet yapıbozuma tabi tutulamaz. Hukukun yapısı ile adalet arayışı birbirinden farklı, birbirine indirgenemeyen kavramlardır. Derrida için adalet, mutlak indirgenemezliğiyle kendini hukuktan ayırır. Hukuk yetkilendirilmiş bir zordur; hesabın ve genel kuralların öğesidir. Adalet ise hesap edilemeyen[13], genel kurallar içine hapsedilemeyen tekillikle, bireylerle ve başka'yla ilgili anların deneyimleridir. Derrida'nın ifade ettiği gibi:

> "Ne zaman ki bir şeyler gelip geçer veya iyi geçer, ne zaman ki iyi bir kural, belirleyici bir yargıya göre, tikel bir duruma, yanlışsız bir biçimde kapsanan bir örneğe sükûnet içinde uygulanır, orada hukuk hesaba katılmış olur belki, ancak adalet kesinlikle (hesaba katılmış) olmaz" (Derrida, 2010: 62).

Derrida, hukukun kurallar tarafından biçimlendirilmesinin karşısına adaletin tekil deneyimlerini koyar. Benjamin'in hukuku kuran ve hukuksal amaçları koruyan mitik şiddet tekeline karşın, bireyin tekilliğini öne çıkaran adaletin saf şiddeti ayrımında olduğu gibi, Derrida da adalet ve hukuku karşılaştırırken kuralın genelliği ve ötekinin tekilliği ayrımını kullanır: Adalet hukukun açıklayamayacağı tekil deneyimlere açılmak iken hukuk kuralın genel bir tarzda uygulanışıdır. Hukuk kuralları genelliği içinde tekilliğe hitap etmez, adalet ise her zaman tekilliklere – ötekinin tekilliğine, durumun tekilliğine– hitap eder. Derrida, bir kararın adil olması için her seferinde farklı olması gerektiğini savunur. Yani, onu kendi tekilliğinde değerlendirmek, kendi tekilliğiyle baş başa kılmak gerekir. "Her durum başkadır, her karar farklıdır ve mutlak bir biçimde biricik bir yorumu gerektirir" (Derrida, 2007: 71). Bu yorumu, genelleyici ve kapsayıcı hukuk kuralları mutlak bir biçimde garanti edemez ya da güvence altına alamaz. Çünkü gerçek bir karar anında, karara yol gösterecek

13 Derrida, "adalet derken, hesaba vurulabilen ve dağıtılabilen adalet yok aklımda…" der (Derrida, 2007: 46).

hiçbir kural yoktur. Eğer kural varsa, ortada bir karar yoktur (Agtaş, 2013: 59). Karar anı genel kategorilerin üstesinden gelindiği, bir kararla yüz yüze kalındığı bir andır. Karar verilecek şeyin sorumluluğu bir kuralın uygulanmasına ya da gerçekleştirilmesine bağlı olmaz (Derrida, 2008: 167). Gerçek bir karar her zaman kuralın genelliğinden sıyrılarak kendi temelini yalnızca kendi tekilliğinde/durumunda bulur. Laclau'nun dikkat çekici yorumunda görüldüğü üzere, "gerçek bir karar bir hesaplama kuralından türeyen bir sonuçtan başka ve öte bir şeydir. Gerçek bir karar, herhangi bir kuralın kendi kapsamına almayı umabileceği şeyden her zaman kaçar" (Laclau, 1998: 90). Dolayısıyla bir kararın adil olması için, onu kendi momentinde değerlendirmek gerekir. Zira adalet hukukun kavrayamayacağı, sınırlarına dâhil edemeyeceği kendine özgü bir durumla ilgilidir. Yine de, adalet hukuku işlem dışı ya da dışarıda bırakmaz. Keza hukukun bütünüyle hiçe sayılması durumunda salt keyfiliğe kapılma riskiyle karşı karşıya kalınır ki Schmitt'in kararcılığına gizlice sokulan tehlike tam da budur (Arditi, 2010: 159). Bu hususta Derrida, hukuk ile adalet arasındaki ilişkiyi karşıtlık bağlamında değerlendirmez. Adalet sorunlarının hukuk olmadan karara varılabileceği veya hukukun yıkıntılarından bir adalet imkânının ortaya çıkabileceği düşüncesini benimsemez (Çelebi, 2010: 300); ne var ki, hukukun içinde adaletin sağlanması da mümkün değildir: "Adalet hukuku gerektirir, çünkü bizi hesap edilemez olanla bir hesap yapmak zorunda bırakır (aksi halde bir adalet deneyiminden asla bahsedilemezdi). Fakat hukuk adaletten bir kopuştur, çünkü hesap edilemez olanın içerisinde kalarak bir hesap yapılamaz" (Agtaş, 2013: 63). Derrida, yapıbozuma uğrattığı hukuk fikrini aynı zamanda onaylasa da, onun için adalet arayışı bir hukuk arayışı olmayıp –salt hukukun içinde adalet arayışı imkânsızdır– belirli bir tarihsel ve toplumsal çerçevede anlaşılması gereken sürekli bir etik buyruktur. Başka bir deyişle, adalet talebi, etik açıdan insanlara tercihlerinde tutacakları meşru yolları gösteren, onları gerçek sınırlarına sevk eden somut bir edimdir (Çelebi, 2010: 297). Özgürlüğü ve sorumluluğu içeren, hukuktan, hatta insan haklarından bile ayrı tutulan bir deneyimdir.

Yine de, bu deneyimin kendisinin her durumda genelin uygulanışına dair bir problemi gayrimeşru kılmadığı da vurgulanmalıdır. Diğer türlü örneğin, herkes için geçerli olabilecek bir insan hakları normu gayrimeşru ilan edilmek durumunda kalınabilir. Eğer Derrida'nın söylediği gibi, "yapıbozum adalet" (Derrida, 2010: 59) ise bu yapıbozum kavramı, insan hakları gibi önemli hareketlerin uygulanmasını güçlendirmek, yani kavramsal açıdan genel olan insan hakları söyleminin çelişkilerini açığa çıkarmak için kullanılabilir. Bir yandan, insan hakları söylemi savunulmalıdır, öte yandan ise bu söylemin belirli ölçülerde egemen ulus-devlet çıkarları bakımından bir gerekçe olarak kullanıldığı da göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle aslında birçok karşıt unsur bir arada ele alınmalı ve Derrida'nın şu sözleri akılda tutulmalıdır: "İnsan hakları söyleminin belli bir yorumu ve kullanımının yapısını bozmalıyız. 'Ardında başka bir şey gizliyor' diyebiliriz. Yani ihtiyatlı olmalı, ama insan hakları ilkesini yok etmemeli ve bu kavramı ve uygulamasını geliştirmeye çalışmalıyız" (Derrida, 1999: 29). Yapıbozumun her zaman protokolleri, tartışma bağlamlarını/dilini ve yeterlilik sorunlarını vs. yeniden ele almayla ilgili bir mesele olduğunun farkında olmalıyız (Derrida, 1998: 127). Derrida'nın iddia ettiği gibi,

yapıbozum tarafsız değildir; o, müdahalede bulunur (Derrida, 1981: 93). Yapıbozumun bu müdahaleci gücünden yola çıkarak, insan haklarının sınırlarının çoğul ve kesintili olduğunu göz önüne sermeli ve bu hakları önceden öngörülmemiş bir biçimde yorumlayabilmeye çalışmalıyız; onların kendilerini sorgulamak, sahip oldukları çelişkileri dikkate almak için ihmal ettikleri ya da bastırdıkları antagonizmaları açığa çıkarmalıyız. İnsan haklarının var olmasını değil, bu haklara ihtiyacı olanların, onları kullanabilecekleri durumlarda, evrensel insan hakları söylemiyle önünün tıkandığı dogmatik düzenlemelerin –genel'in, kapsadığı tekil'in başkalığına saygı duymayan, onun adına söz aldığı düzenlemelerin– yapıbozuma uğratılması gerekir. Tekile karşı sorumluluğu ve tekilin hesaplanamazlığını, insan hakları ilkesini yok etmeden, yani evrensele karşı sorumluluk içinde deneyimleyebiliriz. Böylece, tekil ve evrenseli birbirine bağlayarak çifte sorumluluk içinde insan haklarının belirli bir kullanımının yapısını yapıbozuma uğratırken, insan hakları söyleminin nasıl yapılandığını anlayabilir ve onu salt yıkmaktan ziyade yeniden yapılandırmaya, yeni durumlara göre yeniden düzenlemeye girişebiliriz.

Öyle ki, bu bakış açısına dayanarak modern devlet tarafından yetkilendirilmiş bir güç olarak hukuku ve egemenliği aşacak, "öngörülemeyen yeni durumlar" içinde deneyimleme imkânına sahip olabileceğimiz kendinde adaleti, hukukun yasasına hiç benzemeyen bir adaleti mevcut kılabiliriz. Yapıbozumun da gerçekte adalete yönelmekten, ona seslenmekten başka bir şey yapmadığını belirtmeliyiz. Sözünü ettiğimiz bu adalet, herkese hakkı olanı vermeye yönelik bir çaba içinde hukukun, egemenliğin ve hatta siyasetin dönüşümü ve yeniden kurulması için belki de bizlere bir şans sunabilir. Derrida'nın söylediği gibi, "belki de adalet için her zaman *belki de* demek gerekir. Adaletin bir istikbali vardır ve ancak olay mümkünse, olayda bir şeyler hesabı, kuralları, programları, öngörüleri, vb. aştığı ölçüde adalet vardır. Adalet, mutlak başkalık deneyimi gibi, sunulamazdır, ama olayın şansı ve tarihin imkânı da budur" (Derrida, 2010: 77). Olayın getirdiği bu şansı ve imkânı ötekiyle, ötekinin ihmal edilen tekilliğine saygıyla birlikte deneyimlememiz gerekir. Adalet, kendisini ötekine, sonuçlarının tahmin edilemez olduğu imkânsız olana açan bir olay'dır. Bu olayın mümkün olduğu yerde yasanın otoritesinin ötesinde imkânsızın bir deneyiminden, sonsuz bir adalet fikrinden söz edilebilir. Sonuçta, adaletin hukuka, siyasal kurumlara, egemene ve şiddete indirgenemeyen etik bir sorumluluğu ya da kararı vardır. Bu kararı egemenin normundan ya da kuralından değil imkânsızın deneyimi yoluyla, yani karar verilemeyenin deneyiminden yola çıkarak gerçekleştirebiliriz. Başka bir deyişle, karar verilemez olanı deneyimleyerek orada zuhur eden bir karara ulaşabiliriz. Zira Derrida için karar verilemez olan "asla kararın tersi olmadı, kararın bir bilginin hesap makinesinden çıkması gibi tümdengelmediği yerde kararın koşulu oldu hep" (Derrida, 2004: 59). Bu koşul içerisinden gerçekleştirilen karar, adaletten ayrı olarak düşünemeyeceğimiz "etik ve politik bir sorumluluktur" (Derrida, 1999a: 73).

Kaynaklar

Agamben, Giorgio. (2001). *Kutsal İnsan* (İsmail Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
Agamben, Giorgio. (2008). *Olağanüstü Hal* (Kemal Atakay, Çev.) İstanbul: Varlık.

Agamben, Giorgio. (2009). Biz Mülteciler. *Tesmeralsekdiz, 4*. 46-53.
Agamben, Giorgio. (2010). Olağanüstü Hal. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Ferit Burak Aydar, Çev.) (ss. 165-175). İstanbul: Metis.
Agamben, Giorgio. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık* (Betül Parlak, Çev.) İstanbul: Monokl.
Agtaş, Özkan. (2013). *Ceza ve Adalet*. İstanbul: Metis.
Arditi, Benjamin (2010). *Liberalizmin Kıyılarında Siyaset* (Emine Ayhan, Çev.) İstanbul: Metis.
Benjamin, Walter. (2008). Tarih Kavramı Üzerine. *Son Bakışta Aşk* (Nurdan Gürbilek, Çev.) İstanbul: Metis.
Benjamin, Walter. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Ece Göztepe, Çev.) (ss. 19-43). İstanbul: Metis.
Çelebi, Aykut. (2001). Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme. *Defter, 42,* 109-146.
Çelebi, Aykut. (2010). Şiddete Karşı Siyaset Hakkı. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss. 255-313). İstanbul: Metis.
Direk, Zeynep. (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (ss. 214-255). İstanbul: Metis.
Derrida, Jacques. (1981). *Positions* (Alan Bass, Çev.) Chicago: The University of Chicago Press.
Derrida, Jacques. (1998). Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler. *Yapıbozum ve Pragmatizm* (Tuncay Birkan, Çev.) (ss. 125-141).
Derrida, Jacques. (1999). Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul Üzerine. *Cogito, 21*, 21-29.
Derrida, Jacques. (1999a). Hospitality, Justice and Responsibility. *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. (ss. 65-84). Londra ve New York: Routledge.
Derrida, Jacques, (2004). *Marx ve Mahdumları* (Alp Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
Derrida, Jacques. (2005). Bağışlama Üzerine. *Bağışlama ve Kozmopolitizm* (Ali Utku ve Mukadder Erkan, Çev.) (ss. 39-69). İstanbul: Birey.
Derrida, Jacques. (2007). *Marx'in Hayaletleri* (Alp Tümertekin, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
Derrida, Jacques. (2008). Jacques Derrida'yla Söyleşi. *Terör Günlerinde Felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile Diyaloglar* (Emre Barca, Çev.) Haz. Giovanna Borrador. İstanbul: YKY.
Derrida, Jacques. (2010). Yasanın Gücü, Otoritenin Mistik Temeli. *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (Zeynep Direk, Çev.) (ss. 43-134). İstanbul: Metis.
Gehring, Petra. (2005). Force and "Mystical Foundation" of Law: How Jacques Derrida Addresses Legal Discourse. *German Law Journal, 6*, 151-169.
Laclau, Ernesto. (1998). Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya. *Yapıbozum ve Pragmatizm* (Tuncay Birkan, Çev.) (ss. 81-108). İstanbul: Sarmal.
Löwy, Michaél (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı* (U. Uraz Aydın, Çev.) İstanbul: Versus.
Murray, Alex. (2013). *Giorgio Agamben* (Abdurrahman Aydın, Çev.) Ankara: Phoenix.

Schmitt, Carl. (2005). *Siyasi İlahiyat* (Emre Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost.
Schmitt, Carl. (2005a). Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet, *Devlet Kuramı* (Beral Emrah Odel, Çev.) (ss. 245-254). Ankara: Dost.
Schmitt, Carl. (2006). *Siyasal Kavramı* (Ece Göztepe, Çev.) İstanbul: Metis.
Schmitt, Carl. (2009). *Tarih ve Siyaset Üzerine İki Deneme Roma Katolikliği ve Politik Form /Kara ve Deniz* (Gültekin Yıldız, Çev.) İstanbul: Paradigma.
Schmitt, Carl. (2010). *Parlamenter Demokrasinin Krizi* (Emre Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost.

Derrida'nın "ötekinin icadı"na ilişkin icadı

Didem Delice

Sorumluluk üstlenmek ya da bir karar almak çılgınlıktır

Derrida

Bu metinde işlenecek olan temel problem Derrida'nın "öteki"ne ilişkin temel belirlenimlerinin açımlanması olacaktır. Ayrıca, bu belirlenimler aracılığıyla onun felsefi söyleminin temel kavramları da metin düzleminde ele alınacaktır.

J. Derrida'nın metinlerini okumak, anlamak ve yorumlamak bizim için oldukça zor bir süreçtir. Bu zorluk onun oldukça karmaşık olan akıl yürütme tekniğinden kaynaklanmaktadır. Bu ise onu anlamamıza ve metnin temel problemini kavramamıza engel olmaktadır. Ancak yine de tüm bu zorluğa rağmen bu metin, yazarın Ötekinin İcadı adlı çalışmasının bir çözümleme denemesi girişimi olacaktır. Bu deneme girişimi onu okumak ve anlamaya çalışmak kadar cesaret gerektiren bir iştir. Bu cesaret ise onun metinlerinde ele alıp işlediği problemlerin temellendirilmesindeki çarpıcılığın, ilginç tespitlerinin ve varılan beklenmedik sonuçların niteliğinden kaynaklanmaktadır. Onu anlamak, böylesine zorlu bir çabanın tek amacı olacaktır.

Batı Felsefesi geleneğinin sonuna kadar sorgulanması onun eleştirel tutumunun gerisinde yatan düşüncedir. Bunun için geliştirmiş olduğu "yapı söküm" (deconstruction) metodunu bir okuma tekniği kadar, onu farklı düşünmenin bir olanağı olarak da görmek gerekir. Böylesi bir teknik aracılığıyla artık hiçbir sözcük, kavram ve hatta hiçbir metin mutlak tek anlamlı olarak okunamayacaktır.

Çözümlemesini yapmayı denediğimiz bu metin, onun bu tekniği uygulamasının iyi bir örneğidir. Bu metinde Derrida, "öteki"[1] kavramına ilişkin belirlemelerini "icat"

1 Derrida'nın öteki'ne ilişkin belirlenimlerinde dört temel noktayı öne çıkarır: a) Derrida'da ötekilik, sınırın sürekli işleyişi ile sürekli oluşan bir farklılıkta (differance) deneyimleyebileceğimiz bir öteki-

sözcüğünün anlamını yapı söküme uğratarak gerçekleştirir. Öncelikle icat sözcüğünün çok anlamlılığına işaret eden Derrida, ikinci aşamada "İcat" sözcüğünü "öteki"nin içeriğinin anlaşılmasında temel bir araca dönüştürür. Derrida bu çalışmasında "ben"in karşısında icat edilmiş bir kavram olarak öteki'nin konumunu ve öteki karşısında ben'in aynılaşma sürecini temel problemine dönüştürür. Masal (ile), "Psyche" ve Ayna bu problemin işlenişi sürecinde ben ve öteki ilişkisini gerekçelendirmek için seçilmiş üç ayrı örnek olarak yapı söküme uğratılır.

Bu metnin problemi "ben" ve "öteki" ilişkisinde ele alınan bu örneklerin nasıl yapı söküme uğratıldığını ve öteki ile olan bağın nasıl kurulduğunu açımlamaktır.

"İCAT"IN YAPI SÖKÜMÜ

Derrida, içinde "icat"ı (invent) barındıran "yaratıcı" (inventive) bir makale sunar. Bu makale sözcüğün çok anlamlılığına/ikili anlamına dikkat çekmekte ve Derrida, felsefesine ait karakteristik akıl yürütmeyle sözcüğü yapı çözüme uğratır.[2] Derrida, geleneksel icat söylemine yeniden icat sorumluluğunun verildiğinin görülmesi gerektiğini düşünür (Derrida, 1992: 315). Eskimiş bir sözcük olarak icat, ona göre yeni yaşam alanlarında -sözcük dağarcığında, kitap başlıklarında, reklam retoriğinde, edebi eleştiride, siyasetçi söylevinde, sanatta, ahlak alanında ve dinin sloganlarında- yaşamaya devam etmektedir. Derrida, niçin

---

liktir. b) Logos'un belirlenimliği altında olmayan ötekilik, Derrida'nın sorunsallaştırma edimi olarak okuyabileceğimiz metinlerde henüz-değil-ama-olması-gereken (not-yet-but-ought- to-be) olarak değil; bir sürpriz, bilinmeyen bir sır, heterojen bir farklılık olarak oluşur. Logos'un belirleniminin dışında deneyimlenebilecek ötekilik, (…) meydana gelişin kendisidir. Meydana gelişin kendisi, atapology diyebileceğimiz, olmayan bir yerde deneyimlememize açılır. c) Özne bu ötekilik karşısında karar verilemezliği deneyimler. d) Özne ve öteki (…) henüz-değil durumunda, ikili karşıtlıklarının ön-belirlenmiş sonucunda değil, askıya alınmış bir şimdide, gelecek olan demokrasiye yönelik olarak bir arada olurlar (Camcı, 2005: 35-36).

2 Derrida, yapı sökümün olumsuz ve yıkıcı olmadığını, ayrıştırma, ayırma ve bozma amacı gütmediğini belirtir. Onun amacı öze yönelik şimdi burada olmaya yönelik sorular sorar. Bu sorular iç/dış, görüngü/görünüş taslağına yönelik sorulardır. O, yapı söküm sözcüğünün Heidegger'de de olumsuz bir anlam taşımadığını belirtir. Yıkmak ve yok etmek gibi bir hedefi yoktur. Yapı söküm, varlığın ötesine gitmenin bir aracıdır (Derrida, 2000:141; Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler içinde). Derrida Japon Profesör Toshihiko Izutsu'ya yazdığı bir mektubunda "yapıçözüm" kavramına ilişkin olarak kavramın merkezi bir rol üstleneceğini düşünmediğini, Heidegger'in "destruktion" ve "Abbau" sözcüklerini çevirerek kendi amaçları için kullanmayı arzuladığını dile getirir. Çünkü bu sözcükler ona göre Batı metafiziğini etkileyecek bir operasyon işlevi görmektedirler. Derrida, bu sözcüklerin Fransızca karşılığı olarak "Destruction" sözcüğü kullanıldığında batı Metafiziğine yönelik olan bu operasyonun tamamen bir yokediş ya da olumsuz bir indirgemecilik olacağını ve böyle bir durumun hem Heidegger'in hem de kendi önerdiği okuma tekniğinden daha çok Nietzsche'nin "yıkım" (Zerstörong) sözcüğne yakın düşeceğinden safdışı bıraktığını belirtir. Bunun yerine sözcüğü büyük bir Fransızca sözlük olan Litre' de tesadüfen bulduğunu ve sözcüğün gramatik, lenguistik ya da retorik anlamlarının mekanik bir yüklenim taşıdığını belirtir. Sözcüğün bu keşfini Derrida, "Bu bağlantının en azından benim önermeye çalıştığım şeye uyarlanabilir oluşu mutlu bir rastlantı, benim için tam bir şanstı" şeklinde yorumlar *(aktaran: Nalbantoğlu, 2005: 9). (Nalbantoğlu, Ü. Hasan, (2005), Derrida'nın 'Kurgusökümü': 'Özne'siz Bir Söyleme Doğru, Toplum ve Bilim içinde, sayı: 102, Birikim:İstanbul.)*

yaratmak, kurmak, düşlemek, üretmekten çok "icat etmek" arzusu olduğunu sorar. Bu nedenle sözcüğün yapı çözümüne uğratılması gerektiğini düşünür (Derrida, 1992: 336-337).

> "Bir icadın kurallardan sapan bir düzeneği üretmesi, kendi ani ortaya geliş anında kendisine atfedilebilecek bütün konumlar için bir engelleme ya da kabına sığmazlık ortamı oluşturması gerekmektedir. O halde icat kendiliğinden bir şekilde istikrar bozucu hatta yapı çözücü (deconstruction) değil midir? Soru bu durumda şu şekli alacaktır: Bir icadın yapı çözücü etkileri neler olabilir? Ya da tersinden sorarsak: Bir yapı çözüm hareketi, çoğunlukla ona naiflikle atfedilen olumsuz ya da yapı bozucu (destruction) biçimlerle kendini sınırlamaktan uzak bir şekilde, ne bakımdan kendinde icadi olabilir? Ya da en azından toplumsal-tarihi bir alanda etkinlikte olan bir icadiliğin işareti olabilir? Ve son olarak da, icat kavramının kendisinin bir yapı çözümü, bu kavramın kendi anlambilimsel şebekesinin bütün karmaşık ve örgütlü zenginliğinden geçerek, nasıl hala icat edebilir? Yani icat kavramının ve icat dilinin kendisinin ötesinde, onun retoriğinin ve aksiyomatiğinin ötesinde, nasıl icat edebilir?" (Derrida, 1992: 335-336).

Derrida'nın bütün bu soruları ve sonraki tartışmalarındaki "icat" sözcüğünün yapı çözüme uğratılması ile açığa çıkan anlamlandırma başka türden bir 'icat' olarak okunabilir. Ancak hemen eklemeliyiz ki, onun bu icadının, "icat" sözcüğüne ilişkin değişmez ve geçerli bir tanım sunduğu iddia edilemez. Çünkü "ister bir anlamın ister bir gösterilenin şeffaf betimi olsun, hiçbir sözcük mutlak olarak tek anlamlı, şeffaf değildir"(Derrida, 2000: 152). Bu çok anlamlılığın baştan kabulü anlamına gelir. Derrida anlamın çok çeşitliliğinin modern metin tarafından üretildiğine ve yayıldığına işaret eder (Howells, 1999: 78). Onun eleştirel tutumu, sözcüğün ya da kavramın parçalanarak/bölünerek gerisindeki çok anlamlılığı açığa çıkartma çabasıdır. Bu çaba aynı zamanda metnin [kavram] ın sınırlarını ve o metni ya da kavramı metafiziğe bağımlı kılan her şeyi ortaya çıkartma çabası olarak da okunabilir. Metafizik terminoloji, felsefi düşünceyi kısırdöngüye dönüştürmüştür. Bu metafizik dil metindeki ya da kavramdaki "başkalık"ı duyumsamaya engel oluşturmaktadır. Yapı çözüm işte bu başkalığın şimdiye çağrılmasıdır. Başkalık saf olandır. Amaç bu saf olanı yakalayabilme çabasıdır. Çünkü bu saflık hep üzeri örtülendir. Üzeri örtülen ise ancak yapıçözüm aracılığıyla ortaya çıkarılacaktır. Çünkü bu başkalık/saflık/üzeri örtük olan kendini hissettirmekte ancak dışa serememektir (Soysal, 1999: 38-40). Derrida'nın difference kavramı, Husserl'in anlam teorisinde olduğu gibi saf ifadenin neden olamayacağını açıklar; Derrida'nın yapıçözümü bunu sağlar (Direk, 2004: 140). Bu açıdan bakıldığında Derrida, kavramın çok anlamlılığını ya da sözcüğün mutlaklığının neden ortadan kaldırılması gerektiğini icat etmiştir. O, metafiziksel mevcudiyeti ve "merkez" anlayışını reddeder. Bu reddediş, yapının merkeze gönderme yapmayan bir farklılıklar sistemi olarak sunulması ve tarih-aşırı sabitlerden kopuşun da ilk adımıdır (Leledakis, 1995: 127). Derrida, her metafizik söylemin kendi yapısını oluşturan temel bir kavramı merkeze dönüştürdüğünü

ve buna bir mevcudiyet ve mutlaklık kazandırdığını dile getirir. İlk ilkeden son ereğe kadar olup biten her şey merkeze alınan bu kavram aracılığı ile bir yapıya dönüşür. Ancak ona göre bu yapıyı oluşturan merkezi terim hiçbir zaman ele geçirilemez. Bu nedenledir ki yapının merkezi bir varlık alanını değil, göstergelerin ikamesini içeren kurulmuş bir oyunun adını simgeler. Ve artık bu alan dilin alanıdır. Bu aşkınsal bir varlığın mevcudiyetinin ve mutlaklılığın değillenmesi anlamına gelir.[3] Bu da bir başka oyun olan sınırsız bir anlamlandırmanın yolunu açar. Aşkın gösterilenin yokluğu anlamlandırma oyununu sonsuza dek uzatır (Derrida, 1999b: 166). Bu anlamda oyun ancak merkez, köken yokluğunun izin verdiği ikamenin hareketidir. Bu hareket dilin hareketidir (Derrida, 1999b: 171). Dil sınırsız bir anlam hareketini kışkırtır (Goodchild, 2005: 187). "Anlam bir hareket içerir, ve bu hareket asla bir hareketsizlik sonucuna gelmez, o olasılığın bir önkoşulu olarak bir ertelemedir, burada olmayandır" (Sedgwick, 2001: 207). Bu noktadan bakıldığında anlamın dayanacağı aşkın özler reddedilmiş ve anlam ontolojik zemininden koparılmıştır. O halde anlam dışta duran dışta yakalanan aşkın bir şey olmaktan çıkacak ve hep yeni biçimlerde üretilir hale gelecektir. Bu durum sabit bir gösterge düşüncesini ortadan kaldıracak ve sınırsız bir "yerini alma" sürecini doğuracaktır (Altuğ, 2001: 222). Derrida bunu şöyle dile getirir: "sözcüklerin birbirleri üzerine binmesi, zincir şakırtıları, gecenin ortasında geçip duran, yarı saydam bembeyaz görüngüsel biçimlerin sonu gelmez tören alayı" (Derrida, 2001:206). Bu, anlamın da mevcudiyetinin değillenmesidir (Goodchild, 2005: 188). Gösterge ise bir ayrımın sonucudur bir mevcudiyetin sonucu değil. O bir izdir. Yalın, basit sadece kendisi olan bir öğe, bir unsur yoktur. Bir öğede bir başka öğenin izi vardır.[4] O halde varolan sadece ayrımlar ve izlerdir. Derrida için iz, genelde akıl, düşünce ve anlamın mutlak temelidir. İz, anlamda ve meydana gelmede kendini açan ayrımdır (aktaran: Sedgwick, 2001: 206). Sedgwick'e göre, iz düşüncenin olasılığının ön koşulunu içeren differance'nin bir hareketidir. İzsiz fikir ve anlam yoktur, izsiz konuşmacı yoktur ve aslında izsiz düşünme yoktur. Ancak o, izin bunların hiçbiri olmadığını belirtir. Daha ziyade iz tekrarlama/yinelemenin temel bir olasılığına işaret eder ki anlamın üretilmesinde esastır. Sedgwick, iz kavramının Derrida için temel bir fenomen olduğunu belirtir. Onun için iz indirgemezdir.

---

3 Derrida, "mevcutluk metafiziği" dediği şeye karşı koyma gayreti içindedir. Dili kullananlar anlamı bütünlüğü içinde kavrayabilirler ve sözcüklerin anlamları zihnimizde onları dile getirdiğimiz ve ya yazdığımız anda "mevcut" olur. Böylece sözcüklerin anlamlarını en saf haliyle karşımızdakine iletebiliriz. Derrida'ya göre bu, kültürümüzün çok derinlerinde yer etmiş bir yanılsamadan başka bir şey değildir. Aslında Batı dünyasının tüm söylemi, bu yanılsamaya temellenmiş durumda. Bizler, sözcüklerin anlamlarını saptayıp, sabitleyebileceğimize inanırız. Dili kullanırken asgari dikkat ve kesinliği gözden kaçırmadığımız takdirde, sözcüklerin anlamını başka insanlara nispeten sorunsuz biçimde aktarabiliriz. Mevcutluk metafiziğine bu şekilde inanmak, Derrida'nın, "logosantrisite" (söz-merkezcilik) dediği şeye bağlı olmak demektir. Söz-merkezcilik batı kültürünü saran yanılsamalardan birisidir ve yapı sökümü bu yanılsamanın gerçek yüzünü açığa çıkarmayı amaçlar. Derrida ve onun yapı sökümcü takipçilerine göre, iletişim anında her zaman boşluklar ve gedikler doğar, dolayısıyla anlam hiçbir zaman tek bir anda tamamıyla mevcut değildir. Anlam, değişimlere tabi bir süreç olarak düşünülmelidir. Yani bir sözcük söylendiği anda anlamı henüz mevcut değildir; anlam daima ayrı olduğu gibi, tamamlanışını da hep ertelenir *(Sım, 2000: 34-35)*.

4 İz: Ortada olmayanın ortada olan işaretidir. Her bulunan onu kuşatan bulunmayanın işaretini taşır. Bulunanın varlık nedeni bulunmayandır (Descombes, 1993: 144).

İz ne empirik bir deneyimin nesnesidir ne de bir formal a priori yapıdır ve o anlamın bir merkezidir. İz bir şeye karşı olmak değildir ve bu terim aynı zamanda tayin/tespit eden bir kavramı göstermez (Sedgwick, 2001: 207). Göstergenin özsel özelliği ayrımdır. Bu onda alam farklılıklarına yol açar. Artık tek bir anlam yoktur. Bu anlamda anlam ayrımların bir işlevidir. Göstergeler arası ayrımsal bağıntılar sınırsızdır ve her bağıntı farklı bir anlam üretme potansiyeline sahiptir. Bu durumda anlamlama artık sözcüğün nesneye basitçe bağlanması değildir. Anlam ayrımsal izlerden hareketle üretilendir (Altuğ, 2001: 222-224). Metnin analizinde etkin olan, icadın yeniden keşfi olarak ifade edilebilir. Bu keşif, icat sözcüğünün [yeniden] keşfidir; yani sözcüğün zaten bulunan/varolan ama örtük olarak duran anlamının ortaya çıkarılmasıdır; varolanın [yeniden] bulunmasıdır.

Öncelikle sözcüğün ne anlama geldiğini sorgulayan Derrida, icadı, ilk kez bulma olarak tanımlar. Sözcüğün ikili anlamının "bulma" sözcüğüne ilişkin olduğunu vurgular. Bu açıdan bulma, bulma deneyimi ilk kez gerçekleştirildiğinde icat etme olarak okunacaktır (Derrida, 1992: 337).

> İcat, yeninin insanın işlemi ile ani olarak ortaya çıkışı/ "gelme"sidir. Bu yönüyle icat bir insan etkinliğidir ve ona aittir. 'İlk kez bulma', aynı zamanda bir "yenilik" olarak algılanır. Peki icadın yeniliği nereden kaynaklanır? İcat, yeniliğini, ne bulunan (icat edilen) şeyden ne de 'bulma'nın ve ya "keşfetme"nin nesnesinden alır. Onun yeniliği bulmanın/keşfetmenin edimindedir. Ancak icat, tanrısal bir ex nihilo değildir. Hiçbir zaman yoktan var etmeye işaret etmez. O halde yeniden soracak olursak, bir icat nedir? 1) İcat bir keşiftir: Daha önceden orada örtük/gizli olarak bulunanın açığa çıkarılmasıdır. 2) İcat bir tekhne'dir: Zaten bulunmayan/varolmayan ama hala yaratılmamış olanın üretilmesidir -sözcüğün güçlü anlamı ile- verilen düzenlemede öğelerin mevcudiyetini ve varlığın birikimi ile başlamayı birlikte ortaya koyar (Derrida, 1992: 338).

Derrida niçin "icat" sözcüğünü kendine problem edinmiştir? Metin boyunca "icat" sözcüğünün egemen problem gibi durması, Derrida'nın temel probleminin "icat" olduğunu düşündürebilir. Bu yanılsama, onun her kavramı yapı çözüme uğratması açısından da bakılınca, olağan gibi durmaktadır. Ancak, Derrida burada bu sözcüğü yapı çözüme uğratması, bir başka problemi tartışmaya hazırlamak içindir. Peki bu çözümlemenin, metnin de başlığı olan, "öteki" ile ilişkisi nedir? Birbirinden ilgisiz olarak duran "icat" ve "öteki" sözcükleri, metnin karmaşık ama bir o kadar da çarpıcı akıl yürütmeleri içinde birbirlerinin çözümlemesinin kavramlarına dönüşür. Oldukça şaşırtıcı bu çözümleme sürecinde "icat" "öteki"nin içeriğini açımlamanın bir aracına dönüşür. Çözümlemenin aktığı sonuç, ötekinin nasıl bir icat olduğuna ilişkindir.

> "Aynı zamanda belli bir geliş (advent) olmaksızın –ki bu geliş herkesin kullanımında kalacak bir olanağın [possibility] ya da bir yeteneğin [power] gelecek için ortaya konuşunu anlıyorsak- gerçekleşmez. İcat onaylanınca, meşruluk kazanınca, toplumsal konsensus (uylaşım) tarafından imzalanınca, onun başlatıcı [öncü] üretiminin gelecek için gerekli olması gerekir. Bu olay

zaten, uzlaşımlar dizgesince icat edilen şeyin toplumsallaştırılması garanti altına alındığı sürece icat konumunu kazanacaktır. Bu uzlaşımlar da icadın ortak bir tarihe kaydını, bir kültüre aidiyetini güvenceleyeceklerdir. İcat, yinelenebilir, kullanılabilir, yeniden kaydedilebilir olmaya başlar" (Derrida, 1992: 316).

Derrida bu pasajda yaratılmış kimliklerin sosyal onaya sunulması ile ortaya çıkacak uzlaşmanın bir aynılaşma yaratacağını bildirir. Bu durumda icat edilen, politik onaya gereksinim duyduğu anda bir düzenlemenin içine gireceği, bu açıdan da özgünlüğünü yitireceğini vurgular. Derridacı bir bakış açısından toplumsal koşullardaki varlığımız, uzlaşımlar ile varılmış sonuçlar olduğunu, bu nedenle de öteki olmadan çoğunluk içinde erimiş olduğumuz ortaya çıkmaktadır.

Basit bir sözcük oyununa indirgenemez bu şebekeyi anlamak için "inventio'nun, olayın (event) ve gelişin (advent), geleceğin (future), maceranın (adventure) ve de uzlaşımın (convention) bilmecemsi çarpışmasında, gelmek ya da gelmenin birçok biçimi işin içine girmiştir. Derrida, icat söyleminin bir sözcük tanımlanmasından daha fazla birçok kavramın birlikte anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Ona göre her olay bir gelişimi beraberinde getirir ve bir geleceğe akıştır. Bütün bu süreç sosyal onay içerisinde gerekli formuna ulaşır. Bu sözcüklerin kendi aralarındaki birlik, icadın ilk kezini gelmeye, geleceğin, olayın, gelişin, uzlaşımın ya da maceranın gelmesine bağlayan birlik korunarak bu sözcüksel ağ Latin dilleri dışında nasıl çevrilebilir? Bütün Latin kökenli sözcükler, odağın tam ortasındaki gelme (the coming) sözcüğü dışarıda kalmak koşuluyla kabul görmüşlerdir.

Derrida'nın icat sözcüğü aracılığı ile açımladığı öteki probleminde daha ilginç olan bir başka problem, benliğin kendini kurması ve ötekinin yargı alanında kendini onaya sunması ile başlayan "aynılaşma"dır. Öyleyse bu metinde asıl sorun ötekinin kurulması olarak işlenirken, birden aynılaşmanın yapı çözümü, bize, kendi beni ile öne çıkmanın nasıl bir politik yapı içinde değillendiğini gösteren daha yoğun bir çözümlemeye doğru yönelmektedir. O halde bu aşamada sorulması gereken iki soru şudur? Öteki nasıl icat edilir? Aynılaşma nasıl icat edilir?

"OĞUL" SORUNU"

Derrida, bütün problem çözümlemelerini klasik felsefenin bildik tarzında yapmadığı için, bu metnin problemi 'ötekinin icadı' olsa da metnin çözümleme süreci içinde bu problemle birlikte daha fazla problem tartışmanın içine girer. Derrida'nın öteki sorununu nasıl tartıştığını anlatmak isteyen bir metin, makaleyi olduğu gibi aktarmak zorunda kalabilir. Metnin yoğunluğundan dolayı, öteki problemini bu yoğunluktan çekip almak zor olsa da, yine de bir denemede bulunacağız. Derrida'nın probleme giriş niteliğinde ele aldığı "oğul sorunu" tartışmanın merkezi problemini kendinde taşımaktadır.

Cicero'nun metinlerinden alıntılanan babanın oğluna nasihati ve oğlun babayla ilişkisinin içeriğinde Derrida, toplumsalı, egemen değerleri, bireyin öne çıkışı ve ötekinin değerler alanında yok oluşunu gözlemleyen bir çözümleme yapar. Baba karşısında oğlun

konumu, ben ve öteki olma problemini taşımaktadır. Oğul kendi tutkuları ile öne çıktığı oranda "ben" olmasını kurmaktadır. Ancak Derrida, bu 'ben'in her defasında, isteyerek ya da istemeyerek, ötekilerin önüne çıkıp varlığını onaylatmasını "ayrılaşma" ve öteki tarafından yok edilme olarak çözümleyecektir.

Bu nedenle baba ile oğul arasındaki durum, öteki probleminin başlangıç tartışmasını içeriyor. Derrida, oğul sorunu'nu (the question of the son) "ratione dicendi" sorunu olarak ele alır (Derrida, 1992: 314). Derrida'nın aktardığı durum, oğlun babasından bir talebidir. Bu talep, dile ilişkindir. Buna göre, oğul Yunanca konuşma sanatının Latince olarak söylenişini duymak istemektedir. Baba, oğlun bu talebinde bilge olması dileğini görür. Ancak oğul zaten böyle bir istek içindedir; Derrida bu durumu, oğlunun babasının arzusunu kendi arzusuna dönüştürmüş olduğu biçiminde yorumlar. Bu nedenle oğul zaten babasının isteğinin önündedir (Derrida, 1992: 312). "Sonra, baba oğluna hatibin (orator) kendine özgü gücünün, görüşünün (vis), ele aldığı şeylerde (düşünceler, nesneler, temalar) olduğu kadar sözcüklerde de bulunduğunu öğretir" (Derrida, 1992: 313). Başında basit bir anı gibi duran bu aktarımı Derrida yapı çözüme uğratarak, bu ilişkinin saflığında ertelenmiş olan başka anlamları açığa çıkartmaya başlar. Önemli olan bu çifte anlamlılığı yakalamaktır. Tüm kavramlar çift anlamlı olarak okunabilir. Bu bağlamda Derrida felsefesinin temel terimlerinden biri olan ne sadece yalın bir kavram ne de sadece yalın bir sözcük olarak okunamayan difference terimini onun analiz metodunun bir simgesi olarak görmek olanaklı görünmektedir. Çünkü difference stratejik düşünmenin yolunu açmıştır. Bu sözcük aracılığı ile keşfedilen bu çift anlamlılık artık her metinde ve her kavramda aranması gereken bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bu bağlamda "Ayrım" ve "Erteleme" olarak iki farklı anlama gelen difference, Derrida için kavramların mutlak bir çıkış noktasının araştırmasıdır. Bu araştırma aşkın alana yönelmeden ve de yakalanmaya çalışılan şeyi egemen kılma amacı gütmeden gerçekleştirilir. (Derrida, 1999a: 51). Yapı çözüm, kavramın gerisine giderek kendi içinde taşıdığı anlamların "ayrılığını" ve birbirlerine göre "ertelenmişliğini" açığa çıkarır. Kavramın anlamlarını tersyüz eden yapı çözüm özellikle de ilk anlamın ikinci anlamı bastırdığını ve gizlediğini göstermeyi amaçlar. Bu nedenle yapı çözüm birinci kavramın önceliğini ve onun diğer anlam üzerindeki egemenliğini yıkmaya çalışır. Bu, gerçekliğin, birliğin, bütünlüğün parçalanmasıdır. Zaten her kavram özü gereği iki farklı anlama sahip olmakla bir birliği ve bütünlüğü değillemektedirler. Her kavram çift anlamlılığını ayrım ve ertelenmişlik olarak taşımaktadır. Özellikle de "erteleme" bizim burada altını çizmemiz gereken önemli bir kavramdır. Çünkü "Erteleme" kavramı, Derrida'nın felsefi çözümlemelerinin temel kavramı olduğu için onun belirlenimini yapmak son derece zorunlu görünmektedir.

> "Erteleme ya da sonraya bırakma anlamında differer (Latincesi differe), zamanlama, bilerek ya da bilmeyerek bir "istek" ya da "istenç"in tamamlanmasını ya da yerine getirilmesini askıya alan bir dolambacın zamansal ve zamanlayıcı aracılığına başvurma demektir, bu aracılığı da öyle bir etkiler ki, onun etkisini de geçersiz kılar ya da aza indirir" (Derrida, 1999a: 51).

Bu bağlamda erteleme bir kavramın ikinci anlamının geriye itilmesidir. O, şimdi, kendinde olarak burada olmayandır (Derrida, 1999a: 53). Ancak, şimdi, kendinde burada olmayan yani kendini sunamayan ilk olarak zaten görünürde olandaki izi aracılığıyla şimdiye taşınabilir. Çünkü her kavram başka kavramlara gönderme yaptığı bir dizgenin içine yazılmıştır (Derrida, 1999a: 53). Bu nedenle şimdi, kendinde olarak burada olmayan yani ertelenmiş olan asla kaybolmuş olan değildir. O halde buradan hareketle söylenebilir ki difference'nin sorgulayacağı var olanın egemenliğidir yani varlığın buradalık ya da varolmaklık belirlenimidir (Derrida, 1999a: 58).

Derrida, çocuğun babadan talep ettiğinde "ben" olarak öne çıkmasını gözler. Bu istek kipi onun öne çıkmasıdır. Kendi varlığının kurgulanmasıdır. Burada çocuk bir olanaklar varlığı olarak okunmalıdır. Çünkü o, hem baba olma hem de çocuk olarak kendini kurma olanağına sahiptir. Baba çocuğu üreterek kendisinin yeniden çocuk olma olanağını tüketmiştir. O halde baba bu olanaktan yoksun bir varlıktır. Çocuk ya kendisi karşısında öteki olarak duran babanın bir dayatma olarak okunabilecek olan isteklerini içselleştirerek baba olma olanağını ya da öteki karşısında kendini kurma olanağını seçer. Bir karar verilemezlik anı ile karşı karşıya kalmaktayız. Buna göre oğul, bir taleple öne çıkarken kendini mi icat etmektedir, yoksa babayı mı tekrar etmektedir? Bu "onun başka biri tarafından kuşatılmışlığı mıydı?" (Derrida, 2001: 212). Bu sorunun önemi, Derrida'nın "ben"i bir "icat" olarak görmesini anlamak içindir. Öne çıkan kendini icat mı etmektedir, yoksa öne çıkan ben varolanların, yani toplumsal birikimin bir derlemesi, yani düzenlemesi midir? Bu açıdan Derrida'nın "icat"tan ne anladığına bakmalıyız.

Derrida, şaşırtıcı bir tarzda, "icat" kavramının, felsefenin nasıl bir problemi olabileceğini bize gösterir. Derrida'ya göre Ciceron, oğluna aktardığı düşüncede "icat"ı (invention) "düzenleme"den (disposition)[5] ayırt eder. "İcat şeyleri bulur ya da keşfeder, düzenleme ise onları yerleştirir, konumlar, kullanıma vererek koyar: et res, et verba invenienda sunt, et collocanda." İcat, düşüncelere ilişkin olarak kullanılır ama "güzel konuşmaya ya da sözsel biçimlere ilişkin olarak değil." Yerleştirme sözcüklerin olduğu kadar şeylerin de temelidir. Bu nedenle Ciceron, yerleştirme ile icadı sıklıkla birlikte kullanır. O halde şeyler ya da düşünceler için "icat-düzenleme" (invention-disposition), diğer yandan "güzel konuşma-düzenleme" (elocution-disposition) kavram çifti ile karşı karşıyayız (Derrida, 1992: 313).

> "Konuşan, sorgulayan, gayretle araştıran çocuk, bir icadın meyvesi midir? Biri bir çocuk icat eder mi? Eğer çocuk icat edilebilirse [/kendi kendini icat edebilirse], bu, anne babanın narsisizminin kurgusal bir yansıması mıdır, yoksa konuşmayla, yanıt vermeyle mutlak icat en yakının indirgenemez aşkınlığı, anne-babanın arzusuna yanıt verir gözüktüğü kadar da ayrışık

5 Disposition sözcüğü "yerleştirme" olarak çevrilebilse de ilerdeki satırlarda bulunan "invention-disposition" kavram çiftinin uyumluluğu için düzenleme olarak çevrildiğinde, "icat" mı "düzenleme" mi tartışmasına uygun olan Türkçe karşılığı verdiği için "düzenleme" olarak çevirmek uygun düşmektedir.

> ve yaratıcı hale gelen öteki midir? Çocuğun gerçeği, bu durumda keşiften çok örtüsünü kaldırma anlamına, üretimden çok yaratım anlamına da indirgenemeyecek bir anlamda kendini icat edecektir [/icat edilecektir] Bu gerçek, gerçeğin bütün mirasının ötesinde düşünüldüğü yerde bulunacaktır. Bu gerçeğin kavramının kendisi olanaklı bütün mirastan yoksun kalacaktır. Bu olanaklı mıdır? Soru her şeyden önce meşru çocuk ve adın taşıyıcısı olarak oğlu mu kapsar" (Derrida, 1992: 315).

İcat üzerine bir söylemin icat ile ilgili bir araştırma yapması umut edilir. Derrida, söylemini bir icat gibi sunacağını varsayar: İcat "karşı imzayı" (countersignature),6 "artık babanın icadı olmayacak bir oğlun imzasına gereksinim duyar. Bu nedenle oğlun icadı "icat" olarak tanınmalıdır" (Derrida, 1992: 315). Oğlun eylemi babanın öğüdü müdür, oğlun kendi seçimi midir? Geleneksel anlamda oğul babanın icadı olarak kabul edilir. Ama Derrida, oğlu eylemin yaratıcısı olarak görür. Derrida için oğul babanın isteğini içselleştirerek kendi kendini yaratır. Bu nedenle yaratılmak için karşı imzaya gereksinme vardır. Bu durumu "benin kendi yaşamını korumak, biricik canlı ben olarak kendini oluşturmak için, aynı olarak kendi kendiyle ilişkilenmek için, ötekini içeri konuk etmeye sürüklenir kaçınılmazcasına, öyleyse görünüşe bakılırsa ben-değile, düşmana, karşıta, rakibe yönelik bağışıklık savunmalarını hem kendine karşı çevirmeli hem de kendisi için kullanmalı" (Derrida, 2001: 214-215).

Derrida için bu icadın kendisini bir icat olarak sunarken, aslında kendini ötekinin değerlendirme alanına sunmaktadır. Bu sunum bir anlamda kendini meşrulaştırmadır. Buradaki değerlendiren öteki, toplumsal bir cemaatin ve bir kurumun üyesi olarak ötekidir. Derrida kişinin kendini icat etmesi problemini ötekinin değerlendirmesi ve onaylaması problemi ile birlikte işlediği için söyleyebiliriz ki kişinin toplumsal onayı aynı zamanda onun politik onayıdır. Kişi kendini düzenin önünde onaya sunar. Onun karşısında kendini var kılmaya çalışır. "Bu, sözleşmeyi, söz vermeyi, bağlantıyı, kurumu, hukuku, yasallığı, meşruiyeti varsayar. Doğal icat yoktur, oysa, icat orijinalliği (originality), kökenselliği (origin), kuşağı (generation), doğurmayı (procreation), soy kütüğünü (genealogy), dolayısıyla da doğallığa (naturality) gönderme de bulunan değerleri varsayar." Bundan dolayı oğul sorunu imza ve ad sorunudur. Ancak Derrida için bir icadın konumu, "onun görünür, açık, kamusal kimliği" tanınması gerektiğinden dolayı "asla özel olamaz" (Derrida, 1992: 315-316).

Böyle bir olayın tekil yapısının açığa çıktığı görülür. Bunu gören kim? Baba mı, oğul mu? Bu icat sahnesinden kendini dışlamış olan kim? İcadın ötekisi nedir? Baba, oğul, kız, kadın, erkek kardeş ya da kız kardeş, hangisi? Eğer icat asla özel olamıyorsa onun halen bu aile dramı ile ilişkisi nedir? (Derrida, 1992: 316). Bu öğeler birer icat değilse ne-

---

6 Derrida tarafından kullanılan özel bir terim. "Karşıt bir imza, hem ilk imzayı,önceki imzayı teyit eden hem de ona karşı çıkan imzadır; her durumda yenidir, benim imzamdır. Karşıt imza, izlemek ve izlememek- teyit etmek ve ilk imzayı yerinden etmek arasındaki tuhaf ittifaktır; ve yerinden etmek sadakatin, adil davranmanın tek yoludur" (Derrida, 2004a: 10-11) (Payne, Michael; Schad, John (2004), Teoriden Sonra Hayat **içinde Derrida ile söyleşi, çev: Ebru Kılıç, Agora:İstanbul.)**

dir? Verilmişlik midir yoksa seçimlerle bir keşif midir? Eğer bu öğeler birer verilmişlikse 'toplumsal bir düzenleme'yi içerir. Bu anlamdan bakıldığında da toplumsal roller birer politik belirlenmişliktir. Çünkü toplumsal onay eylemin özgünlüğünü ortadan kaldırıp onu belirlenmiş bir forma dönüştürür. Ancak bir keşifse bunlar geleneksel söylemin dışında kendi olma bilincini temellendirebilmedir.

"İLE", "PSYCHE", "SIR"

Derrida ötekinin icadına ilişkin çözümlemesini birbirinden bağımsız daha ilginç sözcüklerin analizleri ile açımlar. Ötekinin icadını, birden masalın icadı ile ilişkilendirerek çözümlemeye başlar. Derrida, bir şeyin icat edilmesi eylemi ile bu eylemin sonucunu aynı sözcükle, icat sözcüğü ile adlandırmaktadır. İcat sözcüğüne ilişkin bu belirleme Derrida'nın temellendirmeye çalıştığı şeydir. Masal bu temellendirme için seçilmiş olan ilk örnektir. Masal problemi, hakikat ve gerçeklik problemi açısından akıl yürütmelerinin gerisindeki bir motiftir. Ayna metaforu ise masal kurgusu ve mitin iç içeliği içinde masal olanağı aracılığıyla açımlar. Fakat Derrida bundan daha fazlasını yapar ve bütün gerçeklik söylemini masala dönüştürür. Masalın kendisinin hakikati "saptama" ve ötekini kendine dönüştürme niteliği ile Derrida, ötekinin icadının ne olduğunu anlamaya çalışır. Ayrıca yine bu öğeden hareketle toplumsal yaşamın ötekini aynılaştırma eylemini nasıl gerçekleştirdiğini hem masalın kurgusu aracılığıyla hem de masal olarak işler. Anlatım içinde "ile" sözcüğü masalın dilinin olanağıdır; hakikatin iki tarafını bir araya getirir, ama birleştirmez. "Sır" aynadaki benin görüntüsü ile ben arasındaki bağlantıdır; görüntü benlik ile gerçek benliği bir araya getirir ama birleştirmez. Psyche, Eros'un sevgilisidir, ama onu görmeden onunla birliktedir, bir birlerini gördükleri an, bir araya gelmemekle cezalandırıldıkları andır. Bu üç kavramın birleştiği ortak nokta ise şeyleri sonsuza kadar bir arada ama ayrı tutmalarıdır. Öyleyse büyük sorun burada açığa çıkmaktadır: ben ile ötekinin ayrılığı nasıl aynılaşmaktadır?

"İLE" YA DA "MASAL"

Derrida'nın bu metnini karmaşık bir düşünce zincirine dönüştüren "masal"[7] problemidir. Derrida "masal"ı bir yandan bir çözümleme nesnesi olarak ele alır ve onu yapı çözüme uğratır ve onun niteliğindeki çok anlamlılığı açımlar; diğer taraftan "masal"ı hakikat olarak açımlar ve bunu öteki ile ilişkilendirdiğinde toplumsal varlık alanını üretilmiş bir masal olarak görür. Bu iki belirlemenin yanı sıra, metin içinde masalın niteliği daha birçok belirleme ile tartışılırsa da, biz bu metnimizde belirlemenin bütününü almak yerine, öteki ve toplumsal hakikat problemini açımlamakla sınırlı tutacağız. Çünkü bu hakikatin icadı ile masalın icadı arasında doğrusal bir ilişki vardır.

---

7 Derrida, sanat kadar edebiyat alanını da kendisi için bir çözümleme alanı olarak görür. "Derrida'nın sanata uyguladığı yapıbozumu – yani, sanat etrafında gelişmiş olan bütün bir felsefeye, bütün bir ideolojiye uyguladığı yapıbozomu – gelenek ve krize uyguladığı yapıbozumuna paralele gider. Derrida sanat ve edebiyat sorunlarıyla çok yakından ilgilenir"; edebiyat eleştirisi "anlayışın" eleştirisidir (Megill, 1998: 437).

Derrida, Francis Ponge'un, "Masal" adlı bir metnini tartışmasının temasına dönüştürür. Ponge'ın belirlemeleri analize eşlik etse de –ki biz onun belirlemelerini bu metninde tartışma konusuna dönüştürmeyeceğiz-, Derrida'yı asıl ilgilendiren "Masal" adlı masal. Bu çifte kullanım biraz da ironiktir; ama bilerek bir ironi kurulmuş gibidir; çünkü Derrida metin boyunca ironiyi bir kavram olarak kullanır. Bir anlamda ironi, gerçekliğin kurgusundaki masala gönderme yapar. "Masal"da ironi masalın "ile sözcüğü ile" başlaması ile başlar. Francis Ponge'un "Masal"ı:

MASAL

İle sözcüğü ile *başlar o halde bu metin*
İlk satırı gerçeği söyler,
Ancak birbiri altındaki bu sırra
Dayanılabilir mi?
Aziz okuyucu şimdiden yargılıyorsun
Orada zorluklarımızı...
(Yedi yıl uğursuzluktan SONRA aynasını kırdı o).[8]

Derrida, bir şeyin icat edilmesi eylemi ile bu eylemin sonucunu aynı sözcükle icat sözcüğü ile adlandırmaktadır. İcat sözcüğüne ilişkin bu belirleme Derrida'nın temellendirmeye çalıştığı şeydir. Masal bu temellendirme için seçilmiş olan ilk örnektir. Masal adı metnin başlığı olarak onun özel adı, yazarın metne atmış olduğu imzası ve metnin taşıyıcısı olan edebi bir tür olarak okunabilir (Derrida, 1992: 319). Çünkü masal adı, bu ad altında yazılanların içeriği ile aynı anlamdadır. O halde masal kendisi hakkındaki gerçekliği adı aracılığı ile vermektedir. Bu ilk gerçeklik: ben bir masalım önermesidir. Gerçekliği/köken sorununu her zaman mitsel bir şey olarak değerlendiren Derrida, gerçeklik söylemlerini mutlak bir ifade olarak görmez. Gerçeklik, logosun kurguladığıdır. Gerçeklik hem dilde hem de düşünce de karşılık bulandır. Ancak bu metinde alegorik bir ifade ile masal aracılığıyla gerçekliği/kökeni şimdiye çağırarak kendini "teselli" eder gibi görünmektedir. Çünkü masal olanaksızın kökenin bir mitidir.

Derrida'nın, alegorinin gerçek ve gerçeğin de alegori olması benzetmesinde iki nokta öne çıkmaktadır. 1) Alegori benzetmeler aracılığıyla konuşsa da, gerçekliğe işaret eder. Bu açıdan alegorik ifade başka bir gerçekliktir ki Derrida bunu masalın gerçeği ile birlikte algılar. 2) "Gerçeğin alegorisi" kavramı ile de aslında kendisinin gerçekliğe ilişkin eleştirisini dile getirir. Bu durumda da gerçek, mutlak bir tasarımdan ziyade masalsı bir icattır. Buna göre "alegorinin gerçeği ve gerçeğin alegorisi" masal kavramı aracılığıyla benzeşirler. Bu benzeşme aracılığıyla Derrida ötekinin ve aynının icadını anlamaya çalışır. "Aynının ve ötekinin icadı olarak ötekinin olduğu gibi kendinin icadı gibi"(Derrida, 1992: 319). Kendi olmanın icadı ötekinin olumlaması aracılığıyla toplumsal yapı içinde aynılaşır. Bir gerçeklik olarak öne çıkan kendi kavramı ötekinin huzurunda eriyerek masala dönüşür.

8 Derrida'nın Ponge'dan alıntıladığı "Masal" metni M. Başaran'ın çevrisidir.

Bu açıdan masal, bir gerçeklik olarak ötekinin dile gelmesi olanağıdır.

Alegorik olan kendini masalın yapısında ve temasında dışa vurur. Masal alegorik ifadeyi söz aracılığıyla ötekine geçirir (Derrida, 1992: 319). Masal alegorik ifadesi ile söylemi ötekine dikte eder. Kendini icat ederek öne çıkan, masal aracılığıyla ötekinin söylemi içinde dönüşerek öteki ile aynılaşır. Derrida, masal aracılığıyla dile getirdiği her türlü söylemin ötekini nasıl ortadan kaldırıp aynılaştığına işaret eder.

"İlk satır gerçeği söylüyor: Alegorinin gerçeği ve gerçeğin alegorisi, alegori olarak gerçek"[9] (Derrida, 1992: 319) ifadesi Derrida'nın, masalı alegorik bir anlatım olarak gördüğünün bir göstergesidir. Bu durumda "gerçek" ve "alegori" kavramları masalsı icatlardır. Derrida'nın, alegorinin gerçek ve gerçeğin de alegori olması benzetmesinde iki nokta öne çıkmaktadır. 1) Alegori benzetmeler aracılığıyla konuşsa da, gerçekliğe işaret eder. Bu açıdan alegorik ifade başka bir gerçekliktir ki Derrida bunu masalın gerçeği ile birlikte algılar. 2) "Gerçeğin alegorisi" kavramı ile de aslında kendisinin gerçekliğe ilişkin eleştirisini dile getirir. Bu durumda da gerçek, mutlak bir tasarımdan ziyade masalsı bir icattır. Buna göre "alegorinin gerçeği ve gerçeğin alegorisi" masal kavramı aracılığıyla benzeşirler. Bu benzeşme aracılığıyla Derrida ötekinin ve aynının icadını anlamaya çalışır. "Aynının ve ötekinin icadı olarak ötekinin olduğu gibi kendinin icadı gibi" (Derrida, 1992: 319). Kendi olmanın icadı ötekinin olumlaması aracılığıyla toplumsal yapı içinde aynılaşır. Bir gerçeklik olarak öne çıkan kendi kavramı ötekinin huzurunda eriyerek masala dönüşür. Bu açıdan masal, bir gerçeklik olarak ötekinin dile gelmesi olanağıdır. Alegorik olan kendini masalın yapısında ve temasında dışa vurur. Masal alegorik ifadeyi söz aracılığıyla ötekine geçirir (Derrida, 1992: 319). Masal alegorik ifadesi ile söylemi ötekine dikte eder. Kendini icat ederek öne çıkan, masal aracılığıyla ötekinin söylemi içinde dönüşerek öteki ile aynılaşır. Derrida, masal aracılığıyla dile getirdiği her türlü söylemin ötekini nasıl ortadan kaldırıp aynılaştırdığına işaret eder.

Masalın gönderme sorunu dilin kurgusallığı sorunu ve ötekiyi dile getirme sorununu edim (action) olarak dile getirir. (Derrida, 1992: 320). Bu noktada Derrida masalın bunu nasıl yaptığına yönelir ve "ölüm" ve "yas" kavramları aracılığıyla konuyu tartışır. Yas, öteki için kurgulanmış bir sahne olsa da, Derrida bunu ötekine gönderilmiş bir şey olarak değil insanın kendinde kalan bir sonuç olarak değerlendirir. Yas anı bile aslında kendimizle ilgilenmekte olduğumuz bir andır. Derrida bu noktada öteki ile olan ilişkimizin gerçek niteliğinin açığa çıktığını düşünür. Ona göre bu nokta "ayna kırılmasıdır". Gerçeğin görüntüsü kırılır; görüntü çoğalır ama hiçbiri, gerçekliği bütün olarak yeniden vermez.
Bu an ötekinin bizdeki varlığının anlaşıldığı andır. Ölüm öteki aracılığı ile bizde içselleşir. Ötekiyle olan ilişkimiz ölüm aracılığıyla daha da netleşir. Ancak ölüm artık ötekinin bizdeki varlığının sona ermesidir. Ölüm ötekinin bizdeki olanaklılığını ortadan kaldırır. Bu bağlamda yas (mourning) ve anımsama (erinnerung) ötekinin bizdeki varlığının devam et-

---

9 "Alegori hakikatin ve yanılgının epistemolojik düzeni ile ikna etmenin (persuasion) anlatısı ya da kompozisyon düzenini eklemekle" yükümlüdür. Aynı gelişmede "icat olarak retorik" (rhetoric as inventio) ve düzenleme olarak retorik (rhetoric as dispositio) şeklindeki klasik ayrım birbirine geçer" (Derrida, 1992:315).

tirmenin tek olanağıdır. Öteki ile olan ilişkimiz hep kendimiz içindir. Ölüm işte bu bencilce tutumun son bulmasıdır. Yas ve anımsamalar bu bağlamda aslında narsist bir tutumdur. Masal gizli bir anlatımın adıdır. Masal söylemek istediğini örter. Onu erteler. Burada üzerini örttüğü ve ertelediği şey vermek istediği şeydir. Masal da "öteki" çıkarılması gereken derstir. Ötekiye doğru olan söylemden önce alegori bir olay yapısına sahipti. Masalın kıssa'dan hissesi bu olay örgüsünün çözümüdür (Derrida, 1992: 321). Bu nedenle masal, bu alegorinin alegorisi, kendisini bir icat olarak sunar.

Masal kendini masal olarak icat eder (Derrida, 1992. 322). Kendini yeniden anlatır ve betimler. Başlangıçtan itibaren kendini bir söylemin açılışı olarak sunar. "Ve logos olarak masal tam da söylemi söyler, sözden söz eder." Masal, bir sözdizimi becerisiyle, aynı satırda kendi doğuşunu eşzamanlı olarak betimleyen ve gerçekleştiren bir çeşit şiirsel edimdir. "Anlatı, kendi alıntıladığı, yeniden-alıntıladığı, saptadığı ya da betimlediği şeyin gelişinden başka bir şey değildir. Kendi icadının anlatısını icat ederek kendi kendisini icat eden bu tümcede alıntılanan yüz alıntılayan yüzü ayırt etmede güçlük çekilir-gerçekte bu karar verilemez olarak kalır- (…) Anlatının anlattığı şey kendisinden önce ve kendisi dışında olmadığına göre kendi kendisi bir efsanedir" (Derrida, 1992: 322).

Masal, "ile"nin "ile" olarak icadıdır. Burada bir ikiye katlama vardır. "İle sözcüğü ile başlar o halde bu metin" mısrasındaki "ile" sözcüğünün aynı tümce içinde ikinci kez ortaya çıkışı, aynının içindeki ötekinin ortaya çıkışı gibidir. "Speech act theory'nin terminolojisi içinde, birinci "ile" nin kullanıldığı (used) ikincisinin ise alıntılandığı veya bahsedildiği (mention) söylenecektir." Aynı tümcede işlevleri açısından farklılık g steren iki ile, iki ayrı konuyu iç içe geçirmiştir. İkinci "ile", alıntılananı ve bahsedileni imler (Derrida, 1992: 323-324). Farklı işlevleri olan iki ile, biçimsel benzerlikleri açısından, aynı tümce içinde bir birine girmiştir; bu benzerlik, farklı kullanımları bağlamak için kullanılan "ile"leri bir biri içinde eritmektedir. Bu durum, kendi olmasını icat eden benin tutumunu değilleyerek kendi içinde eriten ötekinin toplumsal konumunu belirtmek için kullanılır. Derrida, aynılaştırma süreçlerini takip eder. Masalın alegori aracılığı ile nasıl oluyor da ötekilerini kendi içeriğine dönüştürüyor olduğunu yukarıda soran Derrida bu benzetmeler aracılığı ile bu soruşturmasını sürdürmektedir.

İcat kavramı masalın iki özsel değerini saptayıcı kutup ve edimsel kutup arasında paylaştırır. Masal bu bağlamda ilk satırından itibaren hem saptayıcıdır hem de edimseldir. Masal kendisi dışında hiçbir şeyi saptamadığı için zaten edimsel olanın ta kendisidir. Onun edimi kendisi hakkındaki gerçekliği daha ilk satırdan itibaren saptaması ve betimlemesidir. O halde masal olduğu şeyden başka bir şey olmayandır. Masal kendini kendisi ile üretendir (Derrida, 1992: 324).

Masal bir örnektir. Masal yapan ve betimleyendir. İş gören ve saptayandır. Saptama etkinliği kendine yabancı olanı içermez. Bu nedenle saptama kendiyle bir ilişkidir. Saptama olayı üreten kendi üzerine düşünmenin düşünmesi aracılığıyla kendini üreten düşünmedir. Derrida için bu durum bir ironidir (Derrida, 1992: 325). Anlatımı, kendi benliği ile öne çıkanı dönüştürme-aynılaştırma yapılandırmayı bir dolayım aracılığıyla sağladığı için ironidir. Masal bireyin kendi bilinci üzerine düşünmesini ve ötekinin değerlerine göre kendini

yeniden kurmasını sağlayan bir araçtır. Bu araç toplumsal bilincin aracıdır. Kıssadan hisse masalın taşıdığı gizli ideolojidir. Bu gizli ideoloji ile tüm bilinçler aynılaştırılır. Tam bu noktada metnin edimsel değeri okuru kendi saptadığı değerin tarafına geçirmede açığa çıkar. Derrida bu noktada karar verilemezlik kavramını dile getirir.[10]

Burada ayna kırılması yedi yıllık uğursuz bir süreçten sonra gerçekleşir önce değil. Burada vurgulanan tersine dönmüş bir zaman anlayışıdır. Ancak Derrida bu tersine dönmüş zamanın konumuna ilişkin bir bilgiye sahip olmadığımızı dile getirir. Bu zaman birinci satırdan önce olmuş bir şeyi mi yoksa sonra olmuş bir şeyi mi anlatmaktadır? Ya da bütün şiir esnasında geçen bir olayı mı? Bu karar verilemezlik anıdır. Ayrıca yedi yıl "uğursuzluğun" masal tarafından mı anlatılmaya bırakıldığı yoksa basitçe bu anlatı uğursuzluğunun ancak kendinden çıkmadan kendi kendini yansıtabilen masalsı bir söylemin bu üzüncüyle mi örtüştüğü bilinemez. Bu da bir karar verilemezlik anıdır. Bu durumda nereye ait olduğu bilinemeyen bu uğursuzluk aynanın ta kendisi olacaktır. Bu nitelik aynanın kırılması ile birlikte verilecektir. Yani uğursuzluk aynanın mevcudiyetinde yatmaktadır. Ondaki bir olanaklılıktır (Derrida, 1992: 328-329). "Demek ki, Masal, şimdiliğinde olduğu şey olan alegorinin gerçeğini ironik bir şekilde söyleyen –ve bunu kişi ve maske oyunları aracılığıyla söyleyerek yapan-bir alegoridir" (Derrida, 1992: 330). Derrida, masal aracılığıyla gerçekliğin kurgulanmışlığını açıklamaya çalışılır; bir anlamda masalın niteliği üzerinden gerçekliğin ne olduğu, gerçekliğin gerisindeki niteliğin sağlam olmayışını açımlar. Derida için masal, kendisi hem özne hem de nesnedir. Bir bilinç taşıyıcısı olarak masal nesnedir, okurunu etkileyen olarak da öznedir. "Gerçeğin alegorisidir, dahası gerçeğin kendisidir." Bu açıklamalardan bakılınca, masalın neden bu menin temel problemi olduğu açıklık kazanıyor. Hakikat bir icattır. Bütün icatlar gibi, o da yoktan bir yaratma değil, bir düzenlemedir. Toplumsal gerçeklik her ideolojinin kendi içeriğine göre düzenlenmektedir. Bu nedenle toplumsal alanda mutlaklık yoktur. O bir kurgulanmışlıktır; bir icattır. Bu icat içinde herkes aynılaştırılmaktadır. Kendi özerkliği ile öne çıkan her bir benlik ötekinin yargıları alanında aynılaşmaktadır.

"PSYCHE"

Derrida, ötekinin[11] icadını tartışırken, hakikatin kurgulanmış bir icat olduğu açımlamak

10 Derrida için karar verilemezlik sözcüklerin çift, karşıt, anlamlarından kaynaklanır. Onun için verili bir durumda karar verilemezlik ne birbiri ile bağlantılı anlamlarının bir sonsuzluğunun şüpheli belirsizliğinin ne de yorumcunun kararsızlığının (ya da bilgi eksikliğinin) bir sonucudur. Karşıt anlamların her ikisi de, tekil bir sözcükte aynı anda görülmelidir (Skinner, 1997: 75-76).

11 Derrida, metinlerinin çoğunda kadını mutlak "öteki" nin simgesi olarak kullandığını söyler. Bir çok kültürde kadın sistemin dışındakini, sistemden dışlanmış olanı ya da dışlanmakta olanı temsil ettiği ve bu da aşırılığı, kırılmayı ve mutlak aşkınlığı temsil ettiği için kadın hep mutlak olarak ötekidir. Bu nedenle Derrida, birden fazla sesin bulunduğu metinlerde mutlak ötekine kadın sesiyle hayat verdiğini dile getirir (Derrida, 2004a: 13).

2 Derrida'nın sözünü ettiği öykü, Romalı Apuleius'un işlediği eski bir Yunan mitidir. Buna göre, tanrıça Venüs, oğlu Amor'dan, (Eros) güzelliği nedeniyle kıskandığı Psykhe'yi çirkin bir erkeğe aşık etmesini ister. Kaderine boyun eğen Psykhe kimselerin olmadığı bir sarayda kocasını bekler. Gece

için masala ilişkin yapı çözüm süreci başka bir temayı problemin içine katar. Derrida, "ile" aracılığı ile dile getirdiği, bir arada ama hep ayrı olma durumunu ikinci bir örnekle de işler. Bu örnek mitten seçilmiş ve masalın icadı temasını açımlayan bir başka örnektir. Ancak bu örnek, aynı zamanda metnin de başlığıdır: Psyche.[12] Ancak Derrida her zamanki gibi yine kavramı yapı çözüme uğratarak anlamın çokluğu ile bizi karşı karşıya bırakır.

Masal'da, vaat edilen kocayı, Eros'u, yasağa rağmen görmek isteyen Psyche'nin kaybedişindeki ironiyi ele alır. Burada Psyche mitteki kadın karakterdir, ama aynı zamanda çift yüzlü bir aynanın da adıdır. Psyche'nin güzelliği bu aynada, psychede, yansımaktadır. Aynada yansıyan ben, benim karşımda ama benden ayrıdır. Burada ayna ile aynaya bakan ben arasındaki aşılmaz olanaksızlığında kendini görme ama dokunamama ironisi yatmaktadır. Burada alegori ve ironi bir araya getirilmektedir. Bu masaldaki bir birine dokunamayan iki aşığın/benin ilişkisi, benin kendisiyle arasındaki aşılmaz uzaklık mitidir (Derrida, 1992: 331).

Derridaya göre masal bir icat, gerçeğin bir icadıdır; onun masal gerçeğinin, gerçeğin masalının, masal olarak gerçeğin icadı haline gelir. Bu, masalda, dile ilişkin gerçeğin icadıdır. Derrida, sözcük ile gerçeklik arasındaki kırılmaya işaret eder. Bu kırılma, gerçek ile söz arasındaki bir yas anıdır. "Çünkü eğer yas ayna kırılmasıyla değil, ama aynanın kendisi olarak ortaya çıkıyor, kurgusallaşmaya geliyorsa, ayna da kendine ancak sözcüğün araya girişi ile varır. Bu bir icat, ve sözcüğün araya girişi, ve hatta burada 'sözcük' sözcüğünün araya girişidir. Sözcüğün kendisi 'sözcük' sözcüğünde ve adın adında yansır. Saydamlığı yasaklayan ve aynanın icadına olanak veren ayna sırrı bir dil izidir" (Derrida, 1992: 332). Derida'nın ayna imgesinde ayırdına vardığı, aynanın aynalık olanağı onun kendiliğinde değil, sırrında olmasıdır. Derrida bunu dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiye taşır: gerçekliğin düşüncedeki varlığı, gerideki dilin kendisidir. Dil, gerçekliğin düşüncedeki izidir. Her şey dilin kurgusu içinde gerçeklik kazanıyor. Aynada yansıyan benin görünümü gibi, dilde yansıyan geçekliktir. Derrida, söz ile gerçeklik arasında yarattığı bu kırılmayla, benin kendisine bir özgürlük verir. Kendisini belirleyen değerler alanında kendiliğini kurgulamanın olanaksızlığı ile karşı karşıya bırakır bizleri. "Ötekinin deneyimi, olanaksızın icadı olarak ötekinin deneyimi, tek olanaklı icat olarak ötekinin deneyimidir" (Derrida,

---

olunca kocası gelir. Ama kocanın Psykhe'den şartı asla kendisine bakmamasıdır. Geceleri beraber olmalarına rağmen Psykhe kocasının kim olduğunu bilmez. Bu durumdan kuşkulanan kız kardeşleri Psykhe'yi kocasını öldürüp bu cezadan kurtulması konusunda aklını çelerler. Psykhe, kocasını öldürmek için yatağa yöneldiğinde elinde bir kandil vardır. İlk defa kocasını o an görür. Kocası Amor (Eros) dur. Amor o anda uyanır ve karısının tanrısal yasayı ihlal ettiği için kaybolur. (C. Estın, H.Laporte, (2003), **Yunan ve Roma Mitolojisi, çev: M.Eran, Tübitak: Ankara).**

12 Derrida'nın sözünü ettiği öykü, Romalı Apuleius'un işlediği eski bir Yunan mitidir. Buna göre, tanrıça Venüs, oğlu Amor'dan, (Eros) güzelliği nedeniyle kıskandığı Psykhe'yi çirkin bir erkeğe aşık etmesini ister. Kaderine boyun eğen Psykhe kimselerin olmadığı bir sarayda kocasını bekler. Gece olunca kocası gelir. Ama kocanın Psykhe'den şartı asla kendisine bakmamasıdır. Geceleri beraber olmalarına rağmen Psykhe kocasının kim olduğunu bilmez. Bu durumdan kuşkulanan kız kardeşleri Psykhe'yi kocasını öldürüp bu cezadan kurtulması konusunda aklını çelerler. Psykhe, kocasını öldürmek için yatağa yöneldiğinde elinde bir kandil vardır. İlk defa kocasını o an görür. Kocası Amor (Eros) dur. Amor o anda uyanır ve karısının tanrısal yasayı ihlal ettiği için kaybolur. (C. Estın, H.Laporte, (2003), **Yunan ve Roma Mitolojisi, çev: M.Eran, Tübitak: Ankara).**

1992: 328). Ötekinin bilinç halleri içinde bir şekillenmekte oluşumuz, bizi toplumsal ilişkilere yeniden bakmayı hatırlatır. Toplumsal kabuller olan dostluk, sevgi vb kavramlar hep ötekinin bilincine göre şekillenme sürecidir. Benin kendi seçimi ve ötekinin değer alanı karşısında sorumlu olunan neresidir? Ya kendi seçimlerime karşı sorumluyum ya da ötekinin değer alanlarına karşı sorumluyum. Derrida'ya göre sorumluluk, ben'in ben olarak kendini gerçekleştirmesini var sayar. Ben denilen aslında boyun eğmiş özne, ötekinin tutağı ya da rehinesi (Derrida, 1999c: 58). Bu sorumluluğun seçimi krizidir. Bu "iki yasadan sorumlu olmaya veya çelişkili iki buyruğa yanıt vermeye dayanan bir sorumluluğu kavramak olanaksızdır." Bu doğruysa da, "olanaksızın deneyimlenmesi olmayacak bir sorumluluk da yoktur zaten." (Derrida, 2003: 45-46). Seçimin krizi sorumluluğu bir sorumsuzluğa sürükler. Sofokles, Antigone'de tanrıların yasası ile insanın yasası arasında kalan Antigone'nin seçim krizini bize aktarırken, sorumluluğun kime karşı olacağı seçimi gerçek bir trajedidir. Kral Kreon'un yargısı, Antigone'nin ne yapması gerektiğini belirler. Oysa Antigone seçimini tanrıların buyruğundan yana yapmak isteyince, ölüm cezası ile karşı karşıya kalır. Antigone bir yandan yasalara karşı sorumludur, diğer yandan tanrılara. İki çelişen buyruk arasında Antigone kime karşı sorumludur? Antigone "bu uğurda ölsem de ne gam!" diyerek tanrılardan yana karar verir. Bilir ama, "öte yandan sonrasızlık bekler" onu (Sofokles, 1997: 67). Ancak tragedya Antigone'nin sorumluluğu seçimindeki tutumu överek aktarsa da, metnin bizi bağladığı tanrı yasalarına bağlanmanın erdemidir. Antigone'nin eylemindeki erdem aracılığı ile Sofokles'in okurda sağladığı bilinç, egemen değere bağlanmaktır.

Masal, ötekinin değer alanına göre şekilleniyor olmayı en açık şekliyle dışa vurur. Böylece ben ve öteki arasındaki ilişki, dilsel bir kurgulamanın alanına olanak sağlamıyorsa, yapı öteki tarafından yıkılır. Psyche ve Eros arasındaki ilişki ben ve öteki arasındaki ilişkidir. Eros'un yargısı, ötekinin yargısıdır. "Bakmayacaksın" buyruğu, benliği ile öne çıkan Psyche'nin belirlenmesidir. Onun kaderi, tanrısal olanın sınırları içinde kalmaktır. Diğerleri gibi o, tanrının yarattığı sınır icadı içinde varlığının özerkliğini unutacaktır. Mit, bu sınırın, tanrının karşısında insanın yerini ve niteliğini bildirir.

Bu nedenle mit, sadece bir öykü değil, aynı zamanda insana durulacak yeri de bildirir. Bu nedenle de masal bir şeyi ifade ettiği kadar, işaret de eder. Derrida için "işaret ve ifade etme arasındaki bu iç içe geçme" durumlarını dilin saflığının ötesinde bir şeydir. Bu yapı kurulduğunda artık ne anlam göstergeden kopuk ve saf olarak bilince verilir ne de bilen bilincin anlamı doğrudan ötekine sunmasını sağlayan saf ifade denilen bir şey kalmaz (Direk, 2004: 139) Bu yanıyla masallar birer saf öyküden daha fazla bir şeydir; kendine benzemeyenin kendisine benzetilmesi sürecidir. "Masal, olmamış, kendi kendisi dışında olmayan ve kendi başlatıcı icat/araya girişinde kendi kendisinden başka bir şey olmayan bir hikaye anlatması ölçüsünde sadece icat etmez" (Derrida, 1992: 333). Devam ederek ötekinin kendisine katılmasını sağlar. Bu nedenle masal, aynı zamanda okuyucunun-dinleyicinin katılması ile tamamlanır. Metnin işaretleri "zihnin görebildiğinden daha fazlasına inanılmasını bekler, bizi anlamanın izini sürmeye davet eder, anlamı bütünüyle vermez, ama çağrıştırır" (Direk, 2004: 139). Ona katılmamızı bekler ve anlamını taşıyıp yaşamımızı

ona göre kurgulamamızı ister. Buradan bakıldığında masalın icadı sadece şiirsel bir kurgu değildir. Masalın edebi bir tür olarak onaylanması için hem yazarın hem de okuyucunun imzasına gereksinmesi vardır. Yazarın dışındaki bu ikinci kez onaylayan öteki okuyucudur. Metnin temel problemi açısından bakıldığında ise onaylamak için ikinci kez imzalayan öteki olarak oğuldur yine kız evlattır belki de psyche'dir. Bu bağlamda masal bu icat konumuna yazarın ve okuyucunun, imzalayıcı ve karşı imzalayıcının çifte konumundan itibaren aynı zamanda bir makine, teknik bir düzenek önermesi ölçüsünde sahip olabilir (Derrida, 1992: 333-334).

Derrida'nın bu özel yorumuna rağmen masalda Psyche sınırlarında kalmamış, tanrısal yasağı çiğnemiştir. Ötekinin varlık alanında kendi olmasını ileri sürmüştür. Ama yine de masalın okurunun katılmasını beklediği son açısından bakıldığında, Psyche cezalandırılmıştır. Kocasını görüntüsünün dışında, şimdi de varlığından mahrum kalmıştır. Psyche'nin tanrısal yasağı çiğneyerek kocasını görmesi bir karar anı olarak okunabilir. Kız kardeşlerin etkisiyle Psyche beraber olduğu kişinin, kocasının, yüzünü görmek ister. Bu uyanmış insani bir korku ve merakın sonucudur. Aynı zamanda Psyche tanrının yasağını bilir. Bu iki uç durum arasında Psyche'nın durumu Derrida'nın karar verilemezlik anı dediği duruma işaret etmektedir. Bu karar verilemezlik anında Psyche bir bunalımdadır. Bu bunalım anını bir apori olarak okumak da olanaklıdır.[13] Derrida'nın kararın önkoşulu dediği kararsızlık anı bu durumdur. "'Karar verilemez olan' benim için asla kararın tersi olmadı, kararın bir bilginin hesap makinesinden çıkması gibi tümden gelmediği yerde kararın koşulu oldu hep" (Derrida, 2004b: 59). Bundan sonraki eylem bu karar verilemez anın aşılması ile ilgili olacaktır. Seçim hali Psyche'nin kendi benliği ile öne çıkması halidir. Mite göre bu tutum tanrıların dayatmasına karşın verilen bir karardır. Ve Psyche'nin bireysel seçimidir. Bu seçim kendini tanrılara (ötekine) karşın kurma ve dayatma seçimidir. O böylelikle olanaksız olanı tam olarak olanaklı kılmıştır. Bu ötekinin varlığını dayatmasına karşın kendi varlığını dayatmadır. O halde öteki karşısında ben'in olanaksızlığı bir olanaklılığa dönüşmüş olur. Bu durum Nietzsche'nin "üst insan" nına duyulan özlemin gerçekleşmesidir. Derrida'nın bu metinde miti aktarırken işlemediği işte bu süreçtir. Kendi benliği ile Tanrılar ve yasakları arasında kalan Psyche, bu kriz anını, kendi benliğinden yana karar vererek aşmayı bilmiştir. Ve böylece öteki karşısında kendi benliği ile ortaya çıkan Psyche, eriyerek aynılaşma tehlikesini de bertaraf etmiştir. Bu "olanaksızın olanaklılığı"nın[14] gerçekleşmesidir. Bu, "olanaksızlıktan olanaklıya geçişin deneyimi yani

---

13 Sözer, Önay (1999), Jacques Derrida ile Birlikte, 'En - son Apori'nin Yeniden – Kapanmış Kapısından Nasıl Geçilir? Sınır Çizgisi ve Geçit Üzerine, *Pera Peras Poros içinde, YKY:İstanbul*

14 Yapısökümü, "araştıran öznenin otoritesini onu felce uğratmadan sorgulamak, imkansızlık şartlarını ısrarla olabilirliğe dönüştürmek" şeklinde ifade eder (Young, Robert (2000), Beyaz Mitolojiler, çev: Can Yıldız, Bağlam:İstanbul, s. 266) Bu aynı zamanda metin içinde işlenen mitin kendimizce bir yorumuna da olanak veriyor demektir. Buradaki olanaksızlığın olanaklılığını deneyimleme bir metnin verdiği ilk anlamının dışında o metinden bir çok anlam üretebilme deneyimidir. Bu bağlamda bir metne uygulanan yapı çözüm farklı anlamlara gelecek okumayı olanaklı kılar. Derrida bunu şu sözlerle kanıtlar: "Öz, metnin söyleyeceği son söz değildir. Her zaman kurulması gereken bir artı değer var, bir serpilme var, gizli anlama yada metnin özüne ilişkin olarak, metinde gizli

karar verilemezliğin askıya alınmışlığından kararın deliliğine geçişin deneyimi" dir (Camcı, 2005: 46). Olanaklılık olanaksızlığın deneyimlenmesi ile gerçekleşmiştir. O halde karar vermek olanaksız olanı deneyimlemektir. Ancak böyle bir deneyimleme koşullu bir deneyimdir (Derrida, 2002: 94-95). Psyche verdiği karar[15] ile kendini ortaya koymuş ancak sevgilisinden ayrı düşmüştür.

Mit, tanrısal yasa karşısındaki insana düşenin kaderini yaşamak olduğunu söyler; ötekinin kendi benliği ile öne çıkanı belirleyip kendine benzetmesini ise ceza aracılığı ile sağlar. Derrida çok da üzerinde durmasa da, bu mitteki ceza, ötekinin kendiliğini değilleyen asıl araçtır. Sözünü ettiği masaldan çıkartılan ya da masalın çıkartmamızı sağladığı "kıssadan hisse", tutku ve isteklerine engel olarak ötekinin değerlerine bağlı yaşamanın gerekliliği ya da zorunluluğudur. Bu açıdan masalın "kıssadan hissesi" kendini ertelemektir; yani kendinle beraber olmak ama kendi varlığını öne çıkartamamaktır. Derrida'nın bu durumu açımlamak için kullandığı "ile" ve "Psyche" yi "sır" ya da "ayna" imgesi ile destekler.

"SIR" YA DA "AYNA"

Kendinle olmak ama kendini öne çıkartamamak, ötekinin değer alanı içinde eriyerek ötekiyle aynılaşma problemini mit ile açımlarken küçük bir ayrıntıda açığa çıkan aynanın 'sır'rı çözümlemeye ilginç bir renk katar. 'Sır', aynanın 'aynalık' olanağını taşıyan teknik icattır. Ancak Derrida bu teknik icadı öylesine dönüştürür ki, birden bu sır, görüntülerin olanağından çıkartılıp görüntülerin kopartılmasının olanağına dönüştürülür. Sır, benin kendisi ile birlikte ama kendiyle ayrının sonsuzluğunu sağlar.

Mitteki aynılığın ayrılığını açımlayabilmek için Derrida, mitin çözümlemesinde "ayna" imgesine gelmesi olağan üstü bir düşünme zenginliğidir. Metindeki her imge onun

---

duran bir serpilme" (Derrida, 2000:143; Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler içinde). Benzeri olarak Sikinner, Derrida'nın bir metnin yapısökümüne ilişkin olarak şunları dile getirir: "Metni okumayı mümkün kılmayı amaçlayan yorumcuların tersine, Derrida onu okumayı olanaksız kılmak ister. Metnin mesajını kurmada başarılı olduğunu varsaymaz. Bunun yerine Derrida'nın stratejisi metnin bir etkide bulunmadığını göstermektir. Kısacası Derrida metnin anlamını yeniden-kurmaz; fakat bunun yerine onu söker (...) Bir metin, belki de bir mesaj ileten, fakat daha genel bir biçimde kendine dışsal olan bir gerçekliği temsil eden ya da böyle bir gerçeklik yaratan, birleştirilmiş tutarlı bir bütün olmada başarılı olmuşsa işe yarayacaktır ve bir eser olacaktır (Skinner, 1997: 59). Ayrıca Sım, bütün metinlerin differance'nin damgasını taşıdığını ve hiçbir metnin bir başka metine oranla daha geçerli olamayacağını belirtir. Hatta bu durum Derrida'nın kendi metinleri içinde geçerli olabileceğini söyler. Ona göre Derrida'nın yaptığı sadece dilin nasıl işlediğini göstermektir (Sım, 2000: 36). Yapıçözüm, bir yıkım hareketinden ziyade, bir olumlayıştır (affirmation). Yapıçözüm, yapının/kurgunun/metnin parçalarına ayrılması anlamını taşımaktadır. Herhangi bir metnin nasıl kendinden farklılılaştığına dikkat çeker. Yoksa yapıçözüm bir metnin yok edilmesi demek değil aksine "bir tür gösterme kipinin olası öteki gösterme kipleri üzerindeki kayıtsız şartsız sultasına, egemenliğine son vermektir" (Nalbantoğlu, 2005: 9). Nalbantoğlu, Ü. Hasan, (2005), Derrida'nın 'Kurgusökümü'ü: 'Özne'siz Bir Söyleme Doğru, *Toplum ve Bilim içinde, sayı:102, Birikim:İstanbul*.

15 Derrida için karar vermek bir çılgınlıktır. Çünkü karar vermek bir sorumluluk üstlenmek demektir. Karar verme süreci birbiri ile çelişen iki emir, iki yasak arasında kalındığında gerçekleşen bir süreçtir. İşte gerçekleşen bu süreç çılgınlık denen şeydir (Derrida 2004a: 37). Bu karar verme süreci seçim yapma eylemi Sartre'ci bir durumu anımsatır.

felsefi söylemenin olanağını sergiler. Burada "ayna" gerçekliğin "iz"ini yansıtan bir teknik icattır. Bu gerçeklik 'ben'deki ötekine ait izlerin varlığının bir gerçekliğidir. Bu durumda her birey ayna karşısında bir hayalettir. "Ve bir hayalet nesinden tanınır? Aynada kendini bulamamasından" (Derrida, 2001: 237). "Yansıma" ve "iz", Derrida için bütün düşünce boyunca süren bir süreçtir. Bu nedenle Derrida için ötekinin icadı içinde çözümlemesine aldığı "sır" ya da "ayna" imgesi önemli bir temadır. Bu imge de "ile" ve "Psyche" gibi ötekinin ayrımı içinde sonsuz uzaklaşmanın bir ceza türünde işlenişinin imgesidir. Bu kavram daha çok onun terminolojisi arasında olan "iz" ile ilgilidir.

Derrida metninde, Man'ın "masal"ından yaptığı "ile"nin görevi, aynadaki ben ile aynaya bakan ben arasındaki ilişkiyi sağlayan "sır"ın işlevi olarak işler. İki "ile" arasındaki ilişki, dilsel bir ilişkidir; aynadaki ben ile ben arasındaki ilişkinin simgeselliği aracılığı ile ben ve öteki arasındaki ilişki vurgulanır. Böylece ben ve öteki arasındaki ilişki, dilsel bir kurgulama olarak ortaya çıkar (Derrida, 1992: 333). Derida için masal, kendisi hem özne hem de nesnedir. Bir bilinç taşıyıcısı olarak masal nesnedir, okurunu etkileyen olarak da öznedir. "Gerçeğin alegorisidir, dahası gerçeğin kendisidir." Bu nedenle "Aynasını kıran kim?" sorusu bir önem taşımaktadır. Bu soru, aynayı kırıp görüntüsünü kurtarmaktır. Masalın içine sıkışmaktan sıyrılmaktır.

"Masal bir icat, gerçeğin bir icadıdır; onun masal gerçeğinin, gerçeğin masalının, masal olarak gerçeğin gerçeğinin icadı haline gelir. Bu, masalda, dile ilişkin gerçeğin icadıdır. Derrida, sözcük ile gerçeklik arasındaki kırılmaya işaret eder. Bu kırılma, gerçek ile söz arasındaki bir yas anıdır." Çünkü eğer yas ayna kırılmasıyla değil, ama aynanın kendisi olarak ortaya çıkıyor, kurgusallaşmaya geliyorsa, ayna da kendine ancak sözcüğün araya girişi ile varır. Bu bir icat, ve sözcüğün araya girişi, ve hatta burada 'sözcük' sözcüğünün araya girişidir. Sözcüğün kendisi 'sözcük' sözcüğünde ve adın adında yansır. Saydamlığı yasaklayan ve aynanın icadına olanak veren ayna sırrı bir dil izidir" (Derrida, 1992: 332) Derida'nın ayna imgesinde ayırdına vardığı, aynanın aynalık olanağı onun kendiliğinde değil, sırrında olmasıdır. Derrida bunu dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiye taşır: gerçekliğin düşüncedeki varlığı, gerideki dilin kendisidir. Dil, gerçekliğin düşüncedeki izidir. Her şey dilin kurgusu içinde gerçeklik kazanmaktadır. Bu bağlamda Derrida için dile gelmeyen düşünce yoktur. Çünkü dile gelmez olan o oranda da düşünülemez olandır (Descombes, 1993: 136). Aynada yansıyan benin görünümü gibi, dilde yansıyan geçekliktir. Derrida, söz ile gerçeklik arasında yarattığı bu kırılmayla, benin kendisine bir özgürlük verir. Kendisini belirleyen değerler alanında kendiliğini kurgulamanın olanaksızlığı ile karşı karşıya bırakır bizleri.

> "Ve benim yazgım, tam da benim soyağacımdan, benim babam ve annemden, ebeveynlerimin kimliği olarak, bir gizem biçiminde saptığım gerçeğinden ortaya çıkmaktadır. Sözün kısası benim ölü babam, benim yaşayan annem, ölü adam ya da ölüm olan babam, yaşayan dişil ya da yaşam olan annem. Bana gelince ben ikisinin arasındayım: benim payıma düşen bu yazgıdır ve bu bir "şans"tır, bir zar atmadır ve bu konumda benim hakikatim, benim çifte hakika-

tim her ikisini de benzer"

"Babam olduğum ve babamı izlediğim kadarıyla, ben ölü adamım ve ben ölümüm. Annem olduğum ve annemi izlediğim kadarıyla, ben metanetle devam eden yaşamım, yaşayanım, yaşayan dişilim. Ben babamım, annemin ve benim; babam, annem ve ben olanım ben, oğlum ve ben, ölüm ve yaşam, ölü adam ve yaşayan dişil"

"Belirli bir eril, belirli bir dişil, işte bu benim. Ich bin der und der. [Ben o ve oyum]" (Derrida, 2004c: 26-27).

Ötekinin bilinç halleri içinde şekillenmekte oluşumuz, bizi toplumsal ilişkilere yeniden bakmayı hatırlatır. Toplumsal kabuller olan dostluk, sevgi vb kavramlar hep ötekinin bilincine göre şekillenme sürecidir.

SONUÇ

Derrida, felsefi söylemi ile bize yeni bir düşünme ve akıl yürütme olanağının kapılarını aralamıştır. Bir merkez anlayışını ve mutlaklık anlayışını yok sayan bu söylem bir düşünme devrimi olarak adlandırılabilir. Bu yeni düşünme şekli bizi dayanacağımız bir zeminden yoksun bıraksa da, bu tutumun amacı düşünceyi krize sürüklemek değildir; tersine Batı düşünme geleneğine bağlı düşünme tarzının zaten bir kriz içinde olduğunu gösterir. Bu açıdan bakıldığında Derrida bizi düşünmenin çölünde ne yöne gideceğimize işaret eder: mutlaktan kaçan bir metinler arası yeniden okuma.

Her okumayı bu türden bir yapı çözüme uğratarak okuma, ertelenmiş anlamın buraya, şimdiki zamana çağrılarak anlamlandırma aracılığı ile ulaşılacak sonuç, anlamlandırmanın bana ait olmadığı hakikatinin bilince varmaktır. Bütün serüven kendimi kurma ya da ötekinin gölgesinde erimeden birisinin seçilmesidir. Bu nedenle Ötekinin İcadı'nda, baba ve oğlun karşılıklı konumları öteki probleminin başlangıç noktasını oluşturur. Freud'un Oidipus kompleksinde vardığı sonuç, arzunun ertelenmesiyken, Derrida'nın vardığı sonuç ben olmanın ertelenmişliğidir (Oysa Megill (1998: 480-485), Derrida'nın düşüncelerini Freud ile benzerliklerini arar). Egemen toplumsal değerler karşısında bireyin öne çıkışı ve aynı anda ötekinin değerler alanında yok oluşunun serüveni bu makalede serimlenir. Derrida'ya göre ben, kendi kendini kuran, kendi kendini icat eden midir yoksa toplumsal birikimin bir toplamı mıdır?

Onun için ben her zaman kendini kurma olanağına sahiptir. Ancak ben bu olanağı ile her zaman ötekinin karşısında yer alır. Bu karşındalık her zaman ben'in öteki karşısındaki zaferi ile sonuçlanmaz. Çünkü o, ben'i kuşatılmış bir varlık olarak okur. Ben toplumun değerleri (ötekinin değerleri) ile kuşatılmıştır. Bu kuşatılmışlık ben'in ben olarak öteki karşısındaki varlığının bir engelidir. Ben öteki karşısında kendi varlığını meşrulaştırmak için dayatmaya başladığı an, toplumsal yaşamın da ötekini aynılaştırma sürecinin de

başladığı andır. Böylelikle ben ile öteki arsındaki ayrılık, aynılık olarak dönüşmeye başlar. Bu dönüşüm bir değerlendirme sürecidir. Ben ya kendi olarak onaylanacaktır ya da ötekinin huzurunda yavaş yavaş dönüştürülecektir. Çünkü ben her iki durumda da toplumsal onayı almak durumundadır. Ancak bu toplumsal onay genellikle benin özgünlüğünün ortadan kaldırılıp onu belirlenmiş bir forma dönüştürmek şeklinde işlemektedir. İnsan olanaklar varlığı olarak hem "ben" hem de "öteki" olma olanağına sahip olmakla her iki olanağı kendinde taşımaktadır. Kendi olarak öteki -ki "öteki", "güçlü olan"dır- karşısında varolmak Derrida için olanaksız bir olanaklılıktır. Çünkü "ben" bir "iz" varlıktır. Ben bu sayısız izi tarafından kurgulanandır. İzler arası bağlantının şekillendirdiğidir ben. Bu şekillenmenin niteliği ötekinin değer alanıdır. Ben bu değer alanı içinde kendi toplumsal varlığını uzlaşımlar ile varılmış bir sonuç olarak kurar. Böylelikle ben daha ben olma sürecinin başında bir başka ötekine dönüşmüş olur. Ben deki öteki olma olanağı ben'in en büyük gerçekliğidir. Bu gerçeklik bendeki ötekinin gerçekliğidir. Ben, tıpkı masalın kendisi hakkındaki gerçekliği vermesi gibi kendi hakkındaki gerçekliği ben bir ötekiyim şeklinde sunar. O halde ben ve öteki, ayna karşısındaki gerçek benlik ile aynadaki görüntü benlik gibi birbirinden ayrı ama aynı şeylerdir. Sonsuza kadar bir arada ama ayrı.

Kaynaklar

Altuğ, T. (2001), Dile Gelen Felsefe, İstanbul: YKY.

Camcı, C. (2005), Derrida ve Politik Duruş, *Toplum ve Bilim* içinde, sayı:102, İstanbul: Birikim.

Derrida, J. (1992), From Psyche: Invention of the Other, *Act of Literature* içinde, London: Routledge.

Derrida, J. (1999a), Differance, *Toplumbilim* sayı:10 çev: Önay Sözer, İstanbul: Bağlam.

Derrida, J. (1999b), İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun, *Toplumbilim,* sayı:10, çev: Özkan Gözel, İstanbul: Bağlam.

Derrida, J. (1999c), Konuksev (-er-/-mez-)lik, *Pera Peras Poros* içinde, çev: Ferda Keskin, Önay Sözer, İstanbul: YKY.

Derrida, J. (2002), Yapıbozum, Etik, Politika, İnsan Hakları ve İstanbul, *Kavramlar ve Bağlamlar Arasında 20. Yüzyıl Düşünürleriyle Söyleşiler* içinde, hazırlayan: Cem Aktaş, İstanbul: YKY.

Derrida, J. (2004a), Teoriden Sonra Hayat içinde Derrida ile söyleşi, çev: Ebru Kılıç, İstanbul: Agora.

Derrida, J. (2004b), Marx ve Mahdumları, çev: Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı.

Derrida, J. (2004c), Otobiyografiler, çev: Mukadder Erkan - Ali Utku, İstanbul: Birey.

Derrida, J. (2001), Marx'ın Hayaletleri, çev: Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı.

Derrida, J. (2000), Raoul Mortley'in Derrida ile söyleşisi: Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler içinde, çev: Baki Güçlü, İstanbul: İmge.

Derrida, J. (2003), Öteki Hedef, çev. Melih Başaran, İstanbul: Bağlam.

Direk, Z. (2004), Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları, Çağdaş Fransız Düşüncesi içinde, İstanbul.

Descombes, V. (1993), Modern Fransız Felsefesi, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.
Goodchild, P. (2005), Deleuze ve Guattari Arzu Politikasına Giriş, çev: Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı.
Howells, C. (1999), Deconstructing the Text: Literature and Philosophy, *"Derrida" Deconstruction from Phenomenology to Ethics,* Oxford: Polity Pres.
Leledakis, K. (1995), Toplum ve Bilinçdışı, çev: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.
Megill, A. (1998), Aşırılığın Peygamberleri, çev: Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.
Sedgwick, P. (2001), Derrida, Deconstruction and the Question of Ethics, *"Descartes to Derrida" An Introduction to European Philosophy* içinde, Oxford: Blackwell.
Soysal, A. (1999), Derrida Üzerine (Bir Taslak), *Toplumbilim*, sayı:10, İstanbul: Bağlam.
Skinner, Q. (1997), Çağdaş Temel Kuramlar, çev: Ahmet Demirhan İstanbul: Vadi.
Sofokles (1997), Antigone, çev. Güngör Dilmen, İstanbul: Boyut.
Sım, S. (2000), Derrida ve Tarihin Sonu, çev: Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest.

Cultural identity as security and a philosophy of development for Africa: reflections on Amilcar Cabral

Philip Ogo Ujomu, Felix O. Olatunji

The problem of national and human security in many parts of Africa is seen mainly in the inability of most governments and the state agencies to consistently and institutionally guarantee the adequate protection, peace and well-being of the citizens. This situation arises from pervasive social injustices and conflicts generating the serious tendency towards fear, chaos and conflicts arising from situations of threats, violence and instability in the postcolonial African state. The urgent task of national integration in many postcolonial African states necessitates an interrogation of the normative and empirical conditions for a culturally sensitive idea of security. Given that some of the more recently embraced paradigms of security analysis and planning that Africans utilize emanate from most parts of the world especially Europe, these ideas face the challenges of blending into the specific cultural nuances and social proclivities of African societies.

The critical question then is; what principles and values can best facilitate the crucial sense of social belonging and cherished capacity for human contribution that can enhance security at all levels in most African societies? This is interesting because it connects to the kinds of things that people like Cabral, Nkrumah and others were trying to conceptualize for the Africans. So many other scholars have also tried to show the differences in the way Africans view the world and even more importantly, the significance of these facts for their interests and development. The above compels us to seek a proper approach to national security, national integration, peace and stability. The deficits in clearly defined rules for harmonizing the diverse interests and needs in view of achieving the urgent task

national development have triggered social mistrust and mismanagement of many parts of Africa. A survey of the history of the discourse will show the perennial tracks of security activities and designs.

We can agree with Latham who says that "security is an object of every group organization if security is understood only in its elemental sense of the survival of the group itself in order to carry forward its mission" (Latham 1956:236). But what then happens when security is construed in a wider sense that embraces cosmology, progress, etc. The need to broaden the interpretative capacity of thematic concerns and methodological convergence in security theorizing is also appreciated by Nielsen who has rightly put it that we must be interested not in mere survival but also the quality or character of that survival (Nielsen 1973:24).

To put it practically we need to be interested in the extent to which a group's beliefs and actions foster peace, stability, and compromise both within it and in relation to other groups. This is important when we seek to translate ontologically the transition from the colonial to the postcolonial. The postcolonial state has mainly carried on the repressive tradition of the colonial state. The net effect of this state violence is alienation, resentment, inefficiency and corruption" (CENCOD 2004:63-65). These points are crucial when we take a panoramic view of the continent and see that perhaps "Africa is the most humiliated and the most dehumanized continent in the world" (Osundare 1998: 231) which has led to a lot of social disruption, dislocation, apathy and alienation forced on the people by economic deprivation and strangulation. Thus we can safely take the general stance that "Africa cannot be described as a peaceful continent" (Solomon and Mathews 2002:1) in so far as political and cultural practices and thought patterns have triggered widespread 'antipathy, antisocial attitudes and allopsychosis' (Drever 1955:13, 16&17) leading to violent crimes, conflict, instability and a shortfall in social equity and justice. How may be begin to design a uniquely endogenous cultural view of resolving these problems devoid of importing and imposing alien ideas?

PHILOSOPHICAL BASIS OF CABRAL'S CULTURAL AND POLITICAL THOUGHT

The concept of security seems to be in need of a more holistic and systematic analysis given the significance of Cabral's inputs to security theorizing in the history of contemporary Africa. Security in Africa seems to be an area that deserves continuous and deeper philosophical attention especially with a view to revealing its ethical, aesthetical and phenomenological possibilities. This implies what others have described as a re-reading of his work and the attempt to draw parallels (Achieng 2005: 58). Concerning Cabral's pedigree, we may note that he is that revolutionary leader of Africa, the founder of the liberation movement of Guine-Bissau and Cabo Verde in Africa (Freire and Gadotti 1993: 5). His theories deserve attention because as an emblematic figure he stood out among the really genuine thinkers of Africa (Howe 2004:2) if not in the whole world.

Some recognized scholars in contemporary Africa have examined his ideas on the issue of nationalism, culture, ethnicity, democracy, etc. But this study focuses on his theory or philosophy of security that can make the difference for Africa. Cabral brought a new lease of life to the African quest for liberation as one of the distinguished leaders of the African continental struggle (Olukoshi 2004:28). We should not loose sight of the phenomenological foundations and the ethical character of Cabral's work. He construed the work of emancipation and rectification in Africa from the perspective of its conceivability and feasibility (Adesina 2002: 15). More than that, the vision of liberation as a critical threshold and strong point of Cabral's theories must be discerned and elicited from his language in so far as this is appropriate for the project of freedom or independence and progress or development (Idahosa 2002: 3-6).

It should be noted that Cabral and his ideas continue to retain relevance given the fact of his historical significance as an outstanding leader of African decolonization project and even as a political thinker and strategist of unusual merits (Rudebeck 2005:1). We can easily classify Cabral as a social engineer, a master in the art of transforming social structures for liberation and transformation. He was also an agronomy engineer who had a close grasp of the interconnections between the human and natural forces operating within his society. It is for this reason that we can even refer to him as a cosmologist and phenomenologist; a man interested in the scientific and philosophical engagement with nature, the nexus between men and nature, and above all, a man who is interested in altering the old or hitherto prevailing traditions.

According to Cabral we face the problem of choice "which may be called the dilemma of cultural resistance" (Cabral 1998:260). This resistance is however targeted at something. To this end, Cabral pushes for a national liberation that will pitch itself against "the principal characteristic, common to every kind of imperialistic domination, the negation of the historical process of the dominated people by means of violently usurping the free operation of the process of development of the productive forces" (Cabral 1998:261). In short freedom for the African peoples is an imperative of their security at the material and ideological levels.

It was an expression of a struggle against denial- denial of humanity, denial of respect and dignity, denial of the Africanness of the African" (Shivji 2003:3). Also when especially, we place the pragmatic and prospective strategies of Cabral within the framework of education, construed in its widest possible sense we see that he rejected Africa as "a victim of a western epistemological export" (Nyamnjoh 2004:1). Cabral's quest to create the processes that can bring about change pushed him to highlight the role of culture. Cabral discusses the influence of a strong cultural identity as a factor of resistance against domination. He also viewed resistance as a process in the service of reclamation of a cultural identity, which must be consolidated and pitched as a negation of a foreign dominating culture (Wereta 2007:5). This concept of culture at the level of the theorizing of security encapsulates the totality of the human, social and natural environment of the peoples. An understanding, adaptation and control of these realms form the basis of security for a people.

CABRAL'S RECONSTRUCTION OF THE THEORY OF IDENTITY AND SECURITY THROUGH THE LENS OF CULTURE AND RESISTANCE

Cabral situates his theory of security against the backdrop of the necessary rejection of imperialism as an invidious rule and insidious domination of the African peoples. This rule in his view triggers a plethora of inimical consequences, which include the colonial and neocolonial pillaging, criminality, and destruction of human and cultural values of the Africans. This dastardly exercise was the collusive conspiratorial project of selected Europeans and Africans. He repudiates the conspiratorial accumulation of capital by the metropolitans through the despicable acts of piracy, manipulation and deceptive brigandage for the ultimate end of the confiscation of the properties of the Africans. While decrying the adverse circumstances in which the Africans have found themselves, Cabral lashes out at the specter of ruthless exploitation, profligate monopolization of the peripheries and the force of sheer bondage of the satellites and annexes. In this generation the annexation of Africa is done terrestrially and celestially from the outer space using electronic surveillance.

Cabral sees culture as that instrument that will pave the way for a new Africa. This is so because according to him "culture, the fruit of history, reflects at every moment the material and spiritual reality of society" (Cabral 1998:261). Anti-colonialism or even de-colonization must be seen as a cultural task that translates culture into an instrument for the resistance of a foreign dominating culture. He condemns domination of any kind especially material and intellectual aspects of it and he insists on an organized response to an organized repression of the cultural life of the Africans. Cabral argues further that the Africans must fight against the two dominant types of domination, these are the repudiation of the physical liquidation of the dominated peoples via human and cultural genocide as well as the infusion of the instruments of political and economic domination into the body fabric of the cultural personality of the oppressed population. This besieging effect and the occluding repercussions arising thereof necessarily implies a clarion call to deny all inimical metropolitan constructs and values (Cabral 1998:260).

Cabral therefore calls for a new way of looking at culture as an instrument of cultural resistance especially where culture has a vital and effervescent ideological content and value which is represented by the dissatisfaction and rebellion that drives the physical and historical reality of the dominated society. The key term arising thereof in the reenactment of culture is the idea of struggle. The rule or ordinance of struggle must be encapsulated with the trope of a people's history, in order to lead to the evolution of the relationships between men and between men and the environment. More specifically, Cabral calls of for the entrenchment of a systematic review of the economic, political and social aspects of the evolution of the society. Thus he sees change as a major value in the quest for security. Therefore, he calls for a new idea of national liberation that must be based on nothing other than the profound and pervasive expression of culture. This cultural expression must be directed at the irrevocable and unapologetic pursuit of freedom understood as the decisive upward path of one's own culture and its values.

The most substantial part of his theory upon which we can build a conception of security is the emphasis that he laid on production. He argued that the mode of production is actually the true motive force of history (Adesina 2006:11). We can surmise from this that the historical factor is crucial to the security of a people, to the extent that it allows a fuller engagement with the spiritual and material dialectics of their existence. The Senegalese writer C.A. Diop also held a similar view about the importance of history, language and the psychological in the life of a people. In any case, it must be stated that for Cabral "the quintessence of nationalism was, and is, anti imperialism. It was a demand and struggle against, rather than for, something.

Given this scenario, he defines the ultimate task of an African conception of security as the unyielding reply to the forces of cultural oppression otherwise known as imperialism. In Cabral's view, it is imperialism that has altered the landscapes of the occupied territories, redefined the colonial holdings and created new ways by which men can express their selfishness. Thus the security of the African can only come via a relentless pursuit of freedom from the hands of the colonialism and its many accretions (Cabral 1998:260). In any case, the progression of culture will be construed within the ambits of the funnel of using the environment to the advantage of human and national liberation and transformation while at the same time resisting all manners of subjection.

Cabral in his theorizing did realize that colonialism in this generation must have its internal and external dimensions, hence the readiness to use the tested and enduring tools of resistance and rectification as a means of liberating the oppressed peoples, some of whose worst enemies are neither the oppressors nor the nonchalant, but those from within the ranks of the oppressed who have teamed up with the oppressors to perpetuate thralldom. Cabral argues that the end of all cultural struggles, which must involve the creative and advantageous use of men and the environment, must be the annihilation of all attempts to perpetuate exploitation and repress the lives of the colonized. The attempt by any metropolitan to provoke cultural alienation must be challenged by a proactive strategy of conceptual and physical disruption that overrides the challenged mentalities of the colonized and colonizers.

CABRAL'S CONCEPT OF IDENTITY AND SECURITYTHROUGH THE LENS OF EXPERIENCE AND THE UNITY OF THOUGHT AND ACTION

Specifically, Cabral is clear on the fact the security demands of a particular society must be based on its experience. Experience involves the interpretation of reality and the appropriation of unity of thought and action. In most of Africa there is a shortfall in technological power, lack of modern ideas and a general disposition of suffering (Cabral 1980: ix). This cannot bring about the kind of security that we need in Africa. In talking about national liberation he emphasizes the roles of ideas and morality in the formation of security principles. Only a leadership that is committed, large hearted and focused on the national

progress can promote security. Cabral was clear that only hard work and hard thought can bring about security for the African peoples especially his own people that were even more greatly marginalized (Cabral 1980: xi). He argued that ideas must combine with reality to give us security. Reality is not the ideas that we have in our heads alone.

Rather there must be a combination of the ideas in our heads with the spiritual and material conditions on the ground. According to him, "your ideas may be good, even excellent, but they will be useless they spring from and interweave with the reality you live in" (Cabral 1980: xi). He insisted on the thorough and principle study of reality, a stock taking of the gamut of material and immaterial dimensions of reality of a people before we can talk about the definition and propagation of security. According to him it is the here and now that matters.

He argued further that it is the environment that matters. The environment is 'formative of culture' (Cabral 1980: xi-xii) and that there must be a dialectical interplay of culture and environment. For him there are two dimensions to the security issue, the internal and external. There must be an interface between the two dimensions of security. To have security there must be an engagement with the grassroots, an intimate knowledge with the social and cultural realities of the people. This implies the pursuit of the acquisition of the unique knowledge of your country, using scientific and ontological approaches, however, this must not be done at the detriment of the knowledge of the external world or the world beyond your shores. Given this interface, Cabral insists that security creation and sustenance is an on-going task. The quest for security is based on the task of trial and error, the learning from successes and mistakes (Cabral 1980: xv).

The guarantee of security must come from the use of power that is calibrated and crafted within a political programme and strategy. Therefore Cabral is clear on the fact that "any African development must require a steady advance towards new and organic unities of thought and action" (Cabral 1980: xvii). Security is based on the drawing out of individuals and groups into modes of participation and social action that are based on solidarity, and social change. In the case of the African security can only come from the development of solidarity in thought and action that can facilitate social and cultural change. We add again that action and thought do not come easy. There is a place for virtues such as courage, integrity and honour in the formation of thought and pursuit of action. There is also a place for concrete interfacing with the material realities in order to fashion a means of creative and adaptive control of the cosmological elements understood in the broadest possible sense.

CRITICAL ISSUES IN ESTABLISHING AN ENDOGENOUS IDEA OF SECURITY IN AFRICA

Given that some of the more recently embraced paradigms of security analysis and planning that Africans utilize emanate from most parts of the world especially Europe, these ideas face the challenges of blending into the specific cultural nuances and social proclivities

of African societies. If "cosmology includes a way of acting, thinking and creating a world" (Feuchtwang 2006:85), then we need to examine the critical weaknesses of existing strategies that had limited the critical potential for an urgently needed institutional efficiency and ethical citizenship in most of Africa. In fact, writers such as Bakut in his work *"Understanding And Explaining Security: An Africentric View"* have been credited with arguing like many others that the African idea of security is tripartite in nature. It focuses in freedom from threat and is approached from a three dimensional view: psychological, physical and spiritual (Jifri 1997:674).

We know from history that human associations have been the core sources of security problems. For example, there is the problem of tyranny and man's inhumanity to man, as seen in the internal operations of human actions in a society. There is the wider social insecurity generated by human intercultural conflicts among human associations. All of these problems can be predicated upon the personal and social manifestations of human nature and human actions. The clearly psychological, cultural and economic motivations of human nature are further highlighted in the problems of human finitude and limitations, seen as our ethical and metaphysical imperfections. We also confront the restrictive limitations of our peculiar human natures as individual men. And all of these taken together pose a stumbling block to our search for perfect human relations. Given the reality of conflicts and prejudices, Brown (1989:3) says that ethnic conflicts can be explained using the natural tendency towards ethnocentrism: people seem to trust and prefer those of their own cultural group, while being distant and distrusting of others. How can a stable and viable idea of security be developed from such a limited idea of the world?

What are the cultural and existential foundations of security? Security has always been a matter or outcome of the extent to which men have adapted or conquered their environments understood in the broadest possible sense of the word. In the earliest ages, the challenge of security was highlighted via the "survival interaction between human beings and their surroundings, when they began to develop techniques to cope with the harsh realities of nature" (Perlman 1995: 25). From the earliest times man was interested in security to the extent that he or she needed to migrate and navigate in search of food, shelter and protection. At this stage man sought protection from the vagaries of nature, earthquakes, hurricanes, drought, flood, dangerous animals, cold, heat, etc. Mackenzie (1963:35) observes that "the dangers that have to be guarded against are sometimes heat, sometimes cold, sometimes drought, sometimes flood, sometimes wild beasts or other men." The interest in security and development arises out of the reality of crisis in these areas. Thus many peoples or communities resorted to using the natural forces of nature for self-preservation. Thus many employed security strategies such as living in valleys, mountains, islands and other inaccessible geo-territories or regions. Also others sought to place formidable fortifications or obstacles such as gorges, waterfalls, canyons, mountains, rocks, rivers, etc, between themselves and their aggressors. Later on with the increase in human population, man sought protection from his fellow men as individuals. At a later time, man would seek protection from and within the context of human organization. Thus at

the heart of the human struggle for security is the attempt to confront nature or the natural environment, human nature and human action and human social organizations.

Even though it is true that "some human needs such as those for love, and communication can only be satisfied fully by interaction with other humans" (Bell 1994:19) yet, the mere fact of the increase in human population, and the competition arising thereof, caused men to become sources of insecurity to one another. Thus man sought protection from his fellow men, who in turn had become threats owing to the difficulties of living together in an atmosphere where resources were scarce, civic values were not developed under elaborate social systems, and laws were not available or clearly defined and enforced.

In this generation culture and security are dynamic social realities which involve a lot of continuity and change because their adequate conceptualization must come to terms with their inevitable connection with all aspects of the social values and cultural existence of a people and their praxis (Gbadegesin 1991:173). Culture and security cannot be discussed outside of cultural values. Ackermann (1981: 447, 450) insists that cultural values are "ways of ordering and evaluating objects, experiences and behaviour manifesting themselves in all situations of choice. Cultural values are seen as a determining factor in the choice and impact of technology; on the other hand, technology is conceived as potentially transforming cultural values." Ackermann (1981:451) draws the vital conclusion that "it is important to realize that cultural values and beliefs have historically acquired force to some extent independent of the current social structure. As a result, they will be embodied in the beliefs and projects of individuals and groups, contribute to the ordering of their priorities, and affect their strategies to achieve whatever goals they have set themselves".

At the moment Africa is susceptible to environmental change and insecurities linked to 1the degradation of the environment (understood socially and naturally) and especially, sub Saharan Africa "is relatively more vulnerable because of its biophysical, sociocultural and economic conditions" (Nsiah-Gyabaah 2002:227). Some of the reasons for this situation can be traced to the crisis and contexts of the colonial and postcolonial situation. The postcolonial state has mainly carried on the repressive tradition of the colonial state. The net effect of this is alienation, resentment, inefficiency, degradation and disunity. It has been suggested that over the years, different governments, individuals and institutions have systematically entrenched a culture of marginalization within the social order. This has led to the reproduction of widespread violence, arbitrary hierarchies and avoidable deprivation along historical and economic trajectories. It is interesting to note that the security problem and the conflicts arising thereof, in most parts of Africa, symbolize basically a field of contending philosophies of life or ideas about the way things ought to be done. If this is true then we are faced with the basic axiological problem of the character of values and value systems in so far as these impose a primacy on things as important, needed, desirable or interesting.

We can engage the idea of cosmological security by tracing the meaning of the idea of cosmology. It has been said that cosmology is arguably the oldest corpus of knowledge that pursues an understanding of the universe (Garcia-Bellido 2000:1). If this is true

then we need to establish the reasons for the continuous epistemological and phenomenological appeal of cosmology in terms of its subject, method or relevance. In any case, if cosmology is seen as the study of the universe, then we need to clarify the meaning of this idea. From one point of view, the meaning of the universe herein is "the totality of physical things" (McMullin 1981:177). However some questions do arise, for instance, what is the task of a cosmological examination? How does this differ from other approaches to examining things? What are the instruments or tools used in a cosmological study? How do the different conceptions of cosmology affect the type of knowledge that we can get?

Given the above, we need to redefine the tasks and instruments of cosmology. It should be stated that in establishing the character of cosmology we are faced with the task or challenge of "pushing observation to the very limit of technological capacity and sometimes beyond that" (Longair 2004:1). It seems that the question that is central to cosmology has two parts, a scientific and methodological one. The extent to which these two dimensions can be separated is debatable. In any case, the central concern of cosmology is to ask for an explanation of the origins and process of things. If this is true, then this desire or imperative derives from a deeper motivation to understand and direct the rules and mechanisms within reality, for the purpose of control and prediction. Thus according to Lyth (1993:3) we know things from the cosmological perspective by designing and utilizing a 'model'. A model is a statement about the nature of physical reality. It is also an attempt to combine that statement about the nature of reality, with a theory that is defined in terms of an equation or formula. This principle aims at showing us what is true or not under specific circumstances (Lyth 1993:3).

More over, the methodological question focuses on the extent to which we can determine the 'scientific' in the study of cosmology. Beyond this there is the issue of the value of distinct vocations in the quest for the understanding of the cosmological. This is where the philosopher becomes relevant (McMullin 1981:179-181). More significantly, we argue that there is a need to redefine cosmology from a broader perspective that engages the wider social and natural realities embedded in the totality of the cosmological realms. At an important level, cosmological security is the province of political philosophy. Haines (1967:46) says that "cosmology is about the nature of human society [it] includes a way of acting, thinking and creating a world" (Feuchtwang 2006:85). Some cosmologies are however traditional or antiquated. The idea of tradition "makes us mindful of the prolonged apparently interminable succession of the generations. The individual who, at birth seems at one and the same time, to emerge from and enter into the universe, receives therein, and is received into, a definite place and a definite home" (Kaye 1932:68). This view of tradition reinforces the entrenchment of human dispositions, attitudes and ways of viewing reality. The divergences in such conceptions may lead to a crisis of human interaction.

VALUES AND THE CRISIS OF SECURITY

The hitherto restrictive analysis of the nature of national security reinforces the need for

a re-conceptualization of the political community in terms of axiological and aesthetic correlates. Human security seems impossible to attain outside a new reinterpretation of the concept according to cosmological proclivities. What is human security? According to Bellamy and McDonald (2002:373) "human security marks a much needed departure from the statist and militarist approach to security that dominated the field of international relations. The approach should prioritize the security of the individual and that security is achieved only when basic material needs are met and meaningful participation in the life of the community and human dignity are realized." In the views of Hoogensen and Rottem (2004:157) "human security embodies a positive image of security." This image of human security is embodied in what Suhrke (1999:269) refers to as "part of a vision for a 'people-oriented' economic development". Human security means "safety for people from both violent and non-violent threats". What are the normative and empirical conditions for a re-conceptualization of the political community required by a particular country confronted by diverse postcolonial socio-cultural challenges? Otite (1990:123) has insisted that we should "problematise our national security and social stability." In doing so, we must "raise penetrating questions about the foundations and effects of the political regime, i.e. human nature and its implications for society" (Sigelman 1986:233).

As Silber (1968:23) has rightly noted "none of us wishes to be so insensitive to moral values that he becomes indifferent to what happens in the world around him." This evidently calls for a deeper and more systematic analysis of the core problems facing our society today that seeming arise from externally and internally triggered "behavioral and attitudinal incompatibilities" (Opotow 2000:476). This is the more significant when we realize that "the peace, safety, and public good of the people are ends of political society where the well being of the people shall be the supreme law" (Diggs 1973:283). In this modern era, the modern African society is challenged tensions and contradictions between modernity and tradition. This is seen expressly in the crisis of politics and power besetting these societies and also in the consequential decline of the machineries of social responsibility, human compassion and welfare commensurate with the concrete needs of the members of the society. This is a difficult situation that has unleashed "other social factors to produce a discontented and disgruntled citizenry, especially among the youth" (ASUU 2002: 26). The fact is that the real context of the problems of marginality, the plight of the less privileged, the pains of the excluded and minorities all across Africa, have not been fully resolved in the context of a continent that is urgently and grossly in need of the rule of law and social justice for national and human security.

Security in a developing society now increasingly depends on style or taste understood as "the manner with which situations and issues are dealt with" (O'Connell 1993:162). To ensure progress at all levels we must take a "deliberate interest in human taste" (Saw and Osbourne 1961:10). As such if taste can be deliberately cultivated or constructed, then we must conclude that some ways of doing things are just incompatible with ease, success and effectiveness. This implies that the human being must think in order to alter his existential situation. It has been noted that "man makes himself. And before he

makes, man thinks. It seems also that man very often, and crucially perhaps, thinks in order to control his world, and that his world is a social world" (Virden 1972:175-176). This is why the aesthetic factor, as an underpinning of human thought processes, is an imperative of human and national security in a developing society. It is so because of the far reaching consequences of the "social implications" (Racy 1969:346) of aesthetics, which trigger a regime of human artistic recreations of social values, institutions and systems. At the level of aesthetics we are interested in the constituents of the culture of a society: ideas, aesthetic forms and values. Indeed, "the values of a culture are formed by the interaction between ideas and aesthetic norms of conduct" (Odhiambo 2002:5). Obstacles to the sustenance of aesthetical security can be connected to what is known as agency. Hogendorn (1996:64) says that "an important negative factor on the human side is that the social and cultural value-systems, including attitudes towards thrift, profits, risks, education, and even the view of work may present obstacles."

According to Harrison (2000) cultures influence progress, and certain positive cultural values are absolutely important for security and progress. These values are "progressive cultures emphasize the future, work is central to the good life in progressive cultures, diligence, creativity, and achievement are rewarded not only financially but also with satisfaction and self respect, frugality is the mother of investment, education is the key to progress, merit is central to advancement, the radius of identification and trust extends beyond the family to the broader society, justice and fair play are universal impersonal expectations" (Harrison 2000:299-300). If the above is the case, then the task of security is to cultivate a society of people who must generally appreciate that nothing enduring can come from a poor sense of appreciation of the value of things and institutions, a desire to pursue power and position without responsibility and accountability, a tendency to surrender to traditions with out critical reflections and creativity to adapt to then changing times.

So also, people must move away from human action without a sense of moral commitment, institutional ceremonialism without optimal effectiveness, the acquisition and use of superfluous titles without having the corresponding skills and expertise to command control and lastly, the desire to coerce respect out of others, without really earning it or desiring to reciprocate such. We can pursue a change in the order described above by recourse to the idea of social welfare as a value. One important realm that can yield solutions to the problem of security is the extremely important aspect of values. Smah (2000:123) has noted that "the development of human societies hinges squarely on their values, norms, laws. The question is; by what moral and philosophical guidelines can we judge individuals or groups in a community or society?" (Smah 2000:126). By what means can we judge entire classes or ethnic groups? Values come in here.Values are understood in terms of features such as "human needs, instincts, powers to act, the natural environment, and the surrounding peoples and cultures" (McInerney, 1992:154). Munker (1998:87) adds that the core values of social responsibility, caring for others are other dominant values that can make a difference in the human search fro a better existential situation.

Haines (1967:40) insists that "men have to formulate policies and makes de-

cisions. They will go on interpreting social realities in terms of values." For Macbeath (1955:110) "our chief difficulties today seem to arise from discrepancies in our values." We must also confront the youth and institutional misuse of insecurity as a cover for individual and sectional interests. Goulet (1983:174-175) is right to say that social changes cannot occur in absence of vigorous leaders to guide their communities, who use their superior education, access to information, to serve the people better and to make greater contribution to the general welfare. Values of improved quality of life or authentic development often conflicts with traditional values. Dzobo (1992:224) holds that the study of values is an inescapable imperative for rational and meaningful national development.

CONCLUSION: TOWARDS A PHILOSOPHY OF SECURITY AND SOCIAL ORDER

The good society aims at its own notion of the common good through the provision of greater opportunities for participation and responsibility among citizens. The concept of social order here becomes particularly instructive for evolving the systems and rules for security and social control in society. Social order understood simply, is a set of arrangements put in place by man in order to attain certain important ends of all in a social system (Ujomu 2001:247, Ujomu 2004: 12). Central to the operation of social order is the idea of social roles allocated to each member and group of the society. The protection of lives and property is the central goal of social order because; society cannot survive for long in any meaningful sense if the safety of life and property is not maintained (Ujomu 2004: 26). Social order aims at achieving certain important ends, mainly, security, protection and preservation of the lives and properties of people in a society. To ensure individual and collective security, the social order ensures that every person or group has some stake or interest in, and commitment to the society. Security can be most effectively established and sustained through an idea of society, which upholds the values of increased human participation, responsibility and wider input to social well-being. This view of society promotes security, by recognizing that values such as cooperation, consolidation and continuity are themselves usually uppermost in the minds of people when they form, or participate in commonwealths.

Evidently, if our quest for a philosophy of security understood as a philosophical foundation of life is to be able to serve our purpose in this essay, it must seek to engage human culture on a more consistent and culturally sensitive basis. To achieve this end, we must re-engage the practical task of the establishment and sustenance of the conceptual and institutional frameworks for enhancing the critical creative mind, advancing the work of human reason and conscience, destruction of prejudices and ancient hatreds and above all, the cultivation of a deep sense of tolerance and open mindedness towards other ideas, persons and environments. This is the urgent task of human social reconstruction that goes with the theorizing of security. This task must reckon with the way that different vocations and peoples view the world and also how social institutions must contribute to the con-

tinuous task of the holistic development of the human person in society.

Finally, we have argued that the problem of national and human security in many parts of Africa today is continuously seen in the inability of most governments and the state agencies to consistently and institutionally guarantee the adequate protection, peace and well-being of the citizens. This has been seen to be a predominant experience across Africa that has threatened the implementation of viable and humane social policies for African development. We saw that this problematic situation arises from pervasive social injustices and conflicts arising from situations of threats, violence, discord and instability in the post-colonial African state. Amilcar Cabral framed his theory of security against the struggle for liberation from the colonial ordinance, in such a way that his theory of security based its validity on a combination of theory and praxis in the pursuit of reality. He unearthed the deep roots and fundamental causes of things and he argued for the harmonization of things in reality. He pressed for a systematic linkage between men and men and between men and nature. Cabral insisted that we take the connection between thought and action seriously, if Africans are to achieve security in this contemporary era so as to have a culturally sensitive idea of security.

References

Ackermann, Werner, 1981, "Cultural Values and Social Choice of Technology" *International Social Science Journal.* Vol. XXXIII, No.3. pp. 447-465.

Academic Staff Union of Universities ASUU 2002, *The State of The Nation.* Ibadan ASUU National Headquarters. March.

Achieng Roseline 2005, "Codename Conflict: An Antithesis To Its Transformative Potential" *Codesria Bulletin* nos.3 &4. p. 58.

Adesina Olujimi O. 2002, "NEPAD And The Challenges Of Africa's Development: Towards A Political Economy Of A Discourse" A Paper Prepared For The 10th General Assembly of Codesria in Africa 8th to 12 December 2002 Kampala, Uganda. Pp.1-21

Adesina Olujimi O. 2006, *Sociological Endogeneity And The Challenge Of Transformation.* An Inaugural Lecture, Wednesday 16 August Rhodes University Grahamstown, South Africa. [PDF file] pp.1-21.

Bell Wendell, 1994, "The world as a Moral Community" *Society.* July/August. pp.17-22.

Bellamy, Alex .J. and McDonald Matt., 2002, "The Utility of Human Security: Which Humans? What Security? A Reply to Thomas and Tow" *Security Dialogue.* Vol. 33. No. 3. pp. 373-377.

Brown David., 1989, "Ethnic Revival: perspectives on state and society". *Third World Quarterly.* vol. 11. No.4. pp. 1 – 17.

Cabral Amilcar 1980, *Amilcar Cabral: Unity And Struggle.* London: Heinemann.

Cabral Amilcar 1998, "National Liberation and Culture (return to the Source)" in Chukwudi Eze edited. *African Philosophy: An Anthology.* Massachusetts: Blackwell. Pp. 260-265.

Centre for Constitutionalism and Demilitarisation [CENCOD], 2004, "Memorandum Submitted To the Presidential Committee On Control Of Violent Crimes And Illegal Weapons" *The Constitution.* Vol.4. no.2. (June). Pp. 63-76.

Committee for the Defence of Human Rights [CDHR]., 2000, 1999 *Annual Report on the Human Rights Situation In Nigeria.* Lagos: CDHR.

Diggs B. J. 1973, "The Common Good as Reason for Political Action" *Ethics.* Vol.83. pp. 283-293.

Drever James 1955, *A Dictionary Of Psychology.* London: Penguin.

Dzobo N. K., 1992, "The Image of Man In Africa" in Kwasi Wiredu and Kwame Gyekye (ed) *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies 1*: Washington D.C.: The Council For Research In Africa. Pp.123 132.

Feuchtwang Stephan 2006, "Between Civilizations: One Side of a Dialogue" *Social Identities.* Vol.12. no. 1. January. Pp. 79-94.

Freire Paulo and Gadotti Moacir 1993, " We can reinvent the world" translated by Rudolf Wiedemann. Reprinted from *Nova Escola.* ANO VIII. No. 71. Novembro. Pp.8-13. [PDF file] pp. 1-7.

Garcia-Bellido Juan, 2000, " Astrophysics and Cosmology" Paper presented at the CERN-JINR European School of High Energy Physics [PDF] arXiv: hep-ph/0004188v1 19Apr2000. pp. 1-78.

Gbadegesin, Segun 1991 *African Philosophy, Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities.* New York: Peter Lang.

Haines Nicolas., 1967, "Philosophy as social philosophy" *Philosophy.* Vol. xlii. no.159.

Harrison Lawrence E., 2000, "Promoting Progressive cultural change" in Lawrence E. Harrison and Samuel P. Huntington (edited) *Culture Matters.* New York: Basic books. Pp.296-307.

Hoogensen, Gunhild and Rotten Svein Vigeland., 2004 "Gender Identity and the Subject of Security" *Security Dialogue*, vol. 35, no.2. pp. 155-171.

Howe Stephen, 2004, "The Death Of Arafat And The End Of National Liberation" *Open Democracy Free Thinking For The World.* www.openDemocracy.net pp. 1-5.

Idahosa Pablo Luke Ehioze 2002, "Going To The People: Amilcar Cabral's Materialist Theory And Practice Of Culture And Ethnicity" *Lusotopie.* 2002/2. pp. 29-58. [PDF file]. Pp. 1-30.

Jifri Farah, 1997, "Security and Development" *West Africa.* No. 4147. 28 April – 4 May. Pp. 673-675.

Kaye Michael., 1932, "Tradition" *Philosophy.* Vol. Vii. No.25. pp. 68-75.

Latham, Earl., 1956, "The Group Basis of Politics: Notes for a Theory" in Heinz Eulau, Samuel J. Eldersveld, Morris Janowitz (edited) *Political Behaviour: A Reader in Theory and Research.* Illinois: The Free press. pp. 232-245.

Longair Malcolm, 2004, "A Brief History of Cosmology" Carnegie Observatories Astrophysics Series Vol.2. in W. L. Freedman edited *Measuring and Modelling the Universe.* Cambridge: Cambridge university press. [PDF] pp. 1-18.

Lyth David H. 1993, "Introduction to Cosmology" LANC-TH 9319, astro-ph 9312022,

Lectures given at the Summer School in High Energy Physics and Cosmology ICTP (Trieste) [PDF] arXiv: astro-ph/9312022vi 12 Dec 1993. Pp. 1-53.
Macbeath A., 1955, "The need for a social philosophy" *Philosophy.* Vol.xxx. no.113. pp.99-111.
Mackenzie, J. S., 1963, *Outlines of Social Philosophy* (London: George Allen & Unwin)
Mc Inemey Peter., 1992, *Introduction to Philosophy.* New York: Harper Collins.
McMullin Eman 1981, "Is philosophy relevant to cosmology?" *American philosophical Quarterly.* Vol. 18. no. 3. July. Pp.177-189.
Moore, John Norton., 1973, "Law and National Security" *Foreign Affairs*, vol. 51, no. 2. (January). pp. 408 -422.
Nielsen, Kai., 1973, "Alienation and Self-realization" *Philosophy.* Vol.48. pp. 21-33.
Nsiah- Gyabaah Kwasi, 2002, "Human security and the environment in Sub Saharan Africa: the challenge of the new millennium" in Edward Page and Michael Redcliff edited. *Human Security and Environment.* Massachusetts: Edward Taylor. Pp. 224-243.
Nwala, Uzodinma. T., 1985, *Igbo Philosophy.* Lagos: Literamed Publications pp. 27-30.
Nyamnjoh Francis B., 2004, "A Relevant Education For African Development- Some Epistemological Considerations" *Africa Development.* Vol. Xxix. No.1. pp.161-184.
O'Connell James, 1993, "The Sources Of Morality: Function, Conformity and aesthetics" *The Heythrop Journal.* Vol. xxxiv. no.2. pp. 160-170.
Odhiambo E. S. Atieno, 2002, "The Cultural Dimensions of Development in Africa" *African Studies Review.* vol.45, no.3. (December). pp. 1-16.
Olukoshi Adebayo 2004, "Africa And The Process Of Undevelopment: Neoliberal Globalisation And Its Social Consequences" *Pambazuka news. African voices on development and social justice.* 165, 15 July. Pp. 1-31.
Opotow Susan, 2000, "Denial and the Process of Moral Exclusion in Environmental Conflict" *Journal of Social Issues.* Vol.56. no.3. pp. 475-490.

Osundare Niyi, 1998, "Squaring up to Africa's Future: a Writer's Reflection on the Predicaments of a Continent" in Olusegun Oladipo (edited) *Remaking Africa. Challenges of the Twenty-first Century.* Ibadan: Hope. pp. 228-235.
Otite Onigu 1990, *Ethnic Pluralism and ethnicity in Nigeria.* Ibadan: Shaneson.
Perlman, James S., 1995, *Science Without Limits.* New York: Prometheus books.
Racy R. F., 1969, "The Aesthetic Experience" *The British Journal of Aesthetics.* Vol. 9. no.4.October. Pp. 345- 352.
Rudebeck Lars, 2005, "Reading Cabral On Democracy" A Paper Presented at The 11h General Assembly Of Codesria In Africa 6th To 10th December 2005, Maputo, Mozambique. pp. 1-12.
Saw Ruth and Osbourne Harold, 1961, "Aesthetics as a branch of Philosophy" *The British Journal of Aesthetics.* Vol. 1. no.3. June. Pp. 8-20.
Shivji Issa G. 2003, "The Rise, The Fall And The Insurrection Of Nationalism In Africa" A Paper From A Keynote Address To The CODESRIA East African Regional Conference Held In Addis Ababa, Ethiopia, October 29-31. pp. 1-14.

Sigelman Lee, 1986, "Politics and the Social Order in the Work of John O'Hara" *Journal of American Studies.* Vol.20. no.2. pp. 232-257.
Silber John R. 1968, "Soul Politics and Political Morality" *Ethics.* Vol.79.no.1. pp. 14-24.
Smah Sam 2000, "Social deviance on a Nigerian campus: the University of Jos Nigeria" in Yann Lebeau and Mobolaji Ogunsanya (edited) *The dilemma of postcolonial universities.* Ibadan: IFRA. pp.123-143.
Solomon Hussein and Mathews Sally (2002) *Civil Society, The State and Conflicts in Africa.* Addis Ababa: Development Policy Management Forum. DPMF.
Suhrke, Astri., 1999, "Human Security and the Interests of State" *Security Dialogue.* Vol. 30. No3. pp. 265-276.
Wereta Suzi 2007, "Engaging With Maori Art And Identity: A Conversation With Maori Artists In Otepeti" MAI Review 1. Intern Research Report 9. www.review.mai.ac.nz pp. 1-21.
Ujomu, Philip Ogo., 2001, "National Security, Social Order And The Quest For Human Dignity In Nigeria: Some Ethical Considerations", *Nordic Journal Of African Studies* Vol. 10, No.2. (November). Pp.245-264.
Ujomu, Philip Ogo., 2004, "Citizenship and Social Order: Reflections on Plato" *Democracy and Development Journal of West African Affairs.* Volume 4. Number 1 Rain Edition pp.11-30.
Virden Phil, 1972, "The Social Determinants of Aesthetic Styles" *The British Journal of Aesthetic Styles.* Vol.12. no.2. Spring. Pp.175-185.

Özetler/Abstracts

Aydınlanmalar ve Demokrasiler: Siyasal Faydacılığın Eleştirisi

-Ahu TUNÇEL-

Özet: Aydınlanma kavramı her ne kadar aklın kullanımına ilişkin bir vurguyu içerse de, farklı Aydınlanma tanımları aklın farklı kullanımlarını öne çıkartarak farklı siyasal sonuçlara ulaşırlar. Dolayısıyla tarihsel düzlemden bakıldığında Aydınlanma değil, aydınlanmalardan söz etmek kaçınılmazdır. Bu yazıda gerek epistemolojik gerekse ahlak öğretileri açısından Alman Aydınlanmasının nesnel aklı öne çıkartan yaklaşımıyla İngiliz aydınlanmasının aklın öznel kullanımına ilişkin vurgusu karşılaştırılmıştır. Kant ve Hume'un görüşlerini takiben yapılan karşılaştırmanın siyasal sonucu olarak ise cumhuriyetçi ve faydacı demokrasi anlayışları tartışılmış, faydacı demokrasilerin günümüz dünyasında yol açtığı "çoğunluğun tiranlığı", bireylerin siyasal alana kayıtsızlığı, ekonomik rasyonalitenin siyasal alana egemenliği gibi olumsuz sonuçlarına dikkat çekilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Aydınlanma(lar), nesnel akılcılık, öznel akılcılık, demokrasi, cumhuriyetçilik.

Enlightenments and Democracies: The Critique of Political Pragmatism

Abstract: The particular definitions of Enlightenments -even though they all emphasized the employment of reason- have been resulted in various political results which are subjects of altered usages of the concept of reason. Thus, in respect of historical point of view it is proper to note that there are Enlightenments rather than only one Enlightenment. This article is composed of a comparison between German Enlightenment which affirms objective rationalism in respect of epistemology and ethics, and British Enlightenment which maintains the subjective assignments of reason. At the end of such a comparison between the following ideas of Kant and Hume we come closer to a political discussion between republicanism and pragmatism-oriented democracy. In this respect, some contradictory results are considered such as 'tyranny of majority', the ignorance on political participation and the overwhelming influence of economical rationality on political sphere.

Keywords: Enlightenment(s), objective rationalism, subjective rationalism, democracy, republicanism.

Berlin Düşünüşünde Eleştirel Akıl, Özgürlük ve Çoğulculuk

-Armağan ÖZTÜRK-

Özet: Kendisini liberal rasyonalist olarak tanımlayan Berlin sistematik, evrensel ve tekçi önerilere karşı eleştirel bir tutum takınır. Ona göre hayatı tek bir üst ilkeye göre yönlendiren tekçi kavrayış gerçekçi değildir. Çünkü toplum içi ve toplumlar arası ilişkiler bakımından doğal bir çoğulculuk vardır. Berlin'in siyaset felsefesi tekçiliği abartılmış bir rasyonalizm ve ütopyacı bir tavır olarak görür. Ayrıca ona göre tekçilik pek çok durumda totalitarizme yol açar. Ancak sınırsız çoğulculuğa da en az tekçilik kadar karşı çıkar düşünür. Onun düşünüşünde görecelik de tekçi pozisyona kadar sorunludur. Makul olan herkese seçim hakkı veren ve tüm insanlık için asgari bir ahlaki önemseyen tavırdır. Minumum ahlak tezi ile bireyin kendini belirleme hakkına duyulan sonsuz güven Berlin'i aydınlanma mirasına yaklaştırır. Makalede negatif özgürlük ve aydınlanma kavramları parantez içine alınarak akıl, özgürlük ve çoğulculuk arasındaki ilişkiler Berlin düşünüşü bağlamında açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Berlin, özgürlük, akıl, çoğulculuk, aydınlanma

The Critical Reasoning, Freedom And Pluralism In Berlin's Thought

Abstract: As a self-identified liberal rationalist, Berlin maintains a critical attitude towards systematic, universalist and monist arguments. He finds the monist conception that directs life in accordance to a single meta-principle unrealistic because of the natural pluralism in terms of intra-society and inter-society relations. In Berlin's political philosophy, monism is regarded as an exaggerated rationalism amd a utopoan attitude. Also for him, monism, in many cases, leads to totalitarianism. But he opposes limitless pluralism as well. He thinks relativism as problematic as a monist stance. Then, a plausible approach would be an attitude that allows freedom of choice for everyone while emphasizing the importance of a minimal ethics for all humanity. This thesis of minimal ethics and an infinite trust to the individual's roght of self-determination places Berlin in close proximity to the lehacy of enlightenment. In the article, with referances to the concepts of negative freedom and enlightenment, the relations between reason, freedom and plurality are analyzed in the context of Berlin's ideas.

Keywords: Berlin, freedom, reason, plurality, enlightenment

Aktif Vatandaşlıktan Dünya Vatandaşlığına: Bir Dünya Üniversitesi Önerisi

-Jan MASSCHELEIN-

Özet: Bu makale üniversitelerin dünya vatandaşlığının şekillendiği mekanlar olarak nasıl işleyebileceğini araştırmaktadır. Öncelikle, Kant'ın bir yandan 'aklın özel kullanımı' ve 'yerel topluluk', diğer yandan 'aklın kamusal kullanımı' ve 'kamusal topluluk' ayrımları açıklanmıştır. İkinci olarak, bu ayrımdan mevcut üniversitenin 'yerel toplanmalar' organize ettiğini iddia etmek için yararlanılacaktır. Mevcut üniversite, mükemmeliyet adına mensuplarından girişimci bir etos talep etmektedir: Girişimciyi yerel topluluğa ve aklın özel kullanımına hapseden bir sürekli (öz) mobilizasyon ima eden, sürekli kalite mahkemesine itaat etosu. Bu anlayış temelinde üçüncü bölüm dünya vatandaşı olarak davranan 'bilgili kişilerden' oluşan bir dünya üniversitesi önerisini geliştirmektedir. Bu üniversite, aklın kamusal kullanımını 'yer bulduğu' deneyimsel ve özenli bir etosun var olduğu bir habitattır. Aklın bu kamusal kullanımı sadece meselelerin bilinmesini sağlamak ile ilgili değildir, onları var etmek ile ilgilidir. Son bölümün öneriyi 'kamusal ders vermenin' meselelerin herkese açıldığı mekan ve zaman olarak incelenmesi üzerinden somutlaştırmayı amaçlamaktadır.

Aydınlanmanın Bilimsel Temeli ve Determinizm

-Çağlar KARACA-

Özet: Newtoncu paradigma, neden-sonuç ilişkilerinin mekanik açıklamasına dair başarısı nedeniyle on sekizinci yüzyıl Aydınlanma düşüncesinde ilham kaynağı olmuştur. Öte yandan, bilimsel problemlerin fiziğe indirgenmesine karşı getirilen eleştiri, günümüzde buna benzer bir durumu devre dışı bırakıyor. Hume tarafından ortaya konan doğadaki yasalılığın şüpheci bir temelde eleştirisi, bugün tesadüfün ontolojik gerçekliğinin öne sürülmesi anlamında farklı bir boyut kazanmıştır. Cartwright (1999) ise doğa yasalarının evrenselliğine karşı çıkmakta ve nedensellik konusunda plüralist bir yaklaşımı önermektedir. Bu yazıda, plüralizmin bilimin birliği konusunda bazı sorunları çözümsüz bıraktığı, felsefe ve bilim arasındaki karşılıklı bir yabancılaşmanın kuramsal göreceliğe paralel olarak geliştiği öne sürülmekte ve günümüzde Aydınlanmanın bir koşulu olarak sistematik ve bütüncül bilim sorununa geri dönüş önerilmektedir. Determinizm ve indirgemeciliğe alternatif olarak, evrim kuramında ortaya konan bilimsel birikimin olasılıkçı yorumu yeni bir sistematik perspektifin oluşturulmasına katkı sunabilir.

Anahtar Kelimeler: Determinizm, plüralizm, evrim, Nancy Cartwright

Abstract: The Newtonian paradigm has inspired the eighteenth century Enlightenment thought due to its success with mechanical explanation of cause-effect relations. On the other hand, this kind of paradigm is no longer available in our age because of

the criticism against reducing scientific problems to physics. Hume's sceptical criticism against the laws of nature has today acquired a new dimension with the assumption of ontological chance. Cartwright (1999) opposes the universalism of the laws of nature and suggests a pluralist approach on causality. In this paper, it is argued that the pluralism cannot solve some of the problems concerning the unity of science, and that a reciprocal alienation between philosophy and science has occurred as a consequence of theoretical relativism. It is suggested that we should address the question of systematic and unified science again, as a requirement of the Enlightenment today. As an alternative to determinism and reductionism, the nondeterministic interpretation of the evolutionary theory can help with developing a new systematic perspective.

Keywords: determinism, pluralism, evolution, Nancy Cartwright

Egemen, Hukuk ve Adalet

-Mustafa DEMİRTAŞ-

Özet: Bu çalışmada, hukuk, egemen, olağanüstü hal ve şiddet arasındaki ilişki Schmitt, Benjamin ve Agamben'in düşüncelerine dayanarak irdelenmeye çalışılacaktır. Egemenin olağanüstü hal ile ilgisi, olağanüstü halin hukuksal bir sorun olup olmadığı ve hukukun salt kendini koruma saikiyle şiddeti nasıl tekeline almaya çalıştığı ele alınacaktır. Bununla birlikte, Derrida'nın yapıbozum kavramıyla bağlantılı bir şekilde hukukun karşısına adalet talebi yerleştirilecek; bu talebin yasanın açıklayamayacağı tekillikle, tekillik olarak ötekinin gelişiyle nasıl bir değer kazandığı tartışmaya açılacaktır. İmkânsızın deneyimi ya da gelmekte olan bir şeyin vaadi olan adaletin, siyasetin dönüşümü ve yeniden inşası için nasıl bir katkı sunabileceği açımlanacaktır.
Anahtar Kelimeler: Olağanüstü hal, şiddet, hukuk, egemen, yapıbozum, etik.

Sovereign, Law and Justice

Abstract: In this paper, the relationship between law, sovereign, state of exception and violence will be examined through the thoughts of Schmitt, Benjamin and Agamben. The relationship of sovereign with the state of exception, the fact of state of exception as a legal case and how the law monopolize the violence with the motive of self-protection will be discussed. With this discussion, in connection with Derrida's concept of deconstruction the demand of justice will be opposed to law; and it will be discussed how this demand for justice increase in value with the singularity which the law cannot explain and by the entrance of the other. How can the concept of justice as the experience of impossible or the demand for something that do not exist yet could contribute to the transformation and reconstruction of politics would be explored.
Keywords: State of exception, violence, law, sovereign, deconstruction, ethics.

Cultural Identity As Security And A Philosophy Of Development For Africa: Reflections On Amilcar Cabral

Philip Ogo Ujomu, Felix O. Olatunji

Abstract: The paper looks at the problem of national and human security in many parts of Africa today, seen in the inability of most governments to guarantee the adequate protection, peace and well-being of the citizens due in part to foreign dominating ideas. Cabral in his cultural and political thought offered philosophical insights and applied culture to the analysis of security for modern Africa. His theory of security is build upon the struggle for liberation from the colonial ordinance and his philosophy of identity is based on a combination of theory and praxis in the pursuit of reality. This requires the unearthing of the deep cultural roots and causes of things. This harmonization of interests is not just between men and men, but also between men and nature. The question is; what principles and values can best facilitate the crucial sense of security in most African societies?

Feminist Eleştiri Kuramında Aydınlanma Düşüncesini Yeniden Tartışmak

-Çağlayan KOVANLIKAYA-

Özet: Aydınlanma kavramı 18. yüzyıl Batı düşünce dünyasında tartışılan, aynı zamanda "modern sivil toplumun" inşasını sağlayan bir kavramdır. Modern sivil toplumun kurucu unsurları özgürlük ve eşitlik kavramlarıdır. Kant, aydınlanma kavramını "aklını kendin kullanmak cesaretini göster" mek olarak açıklarken, aynı zamanda aydınlanma düşüncesinin sloganını belirlemiştir. Döneminde devrim niteliği taşıyan bu ifade, toplumsal düzeni oluşturan bireylerin özgürleşmelerinin ancak akıl yoluyla olgunlaşma, yetişkin olmalarıyla olacağını söylemektedir. Kant aklın araçsal ve amaçsal kullanımında özgürleşmeden söz ederken, Rousseau başlangıçta özgürleşmeyi doğa durumunda, sonrasında toplumsal yaşamını sözleşmelerle örgütleyen bir düzende betimlemiştir. Aklını kullanan bireyin cinsiyeti eril olana işaret etmektedir. Eşitlik kavramı ise doğa durumunda herkes içindir, ancak toplumsal yaşamda cinsiyete dayalı ayrımcılığı içinde barındırır. Aydınlanma düşüncesinin temel kavramları olan "eşitlik ve özgürlük" feminist eleştiri kuram(lar)ının teorik tartışmasının odağındadır. Cinsiyete dayalı ayrımcılığı içinde barındıran bu kavramlar kadın kurtuluş hareketinin ivmesini oluşturur. Dönemin feminist öncü kadınları kadının özgürlüğünün erkekler gibi akıl yoluyla gerçekleşebileceğini, aklını kullanma olanağına sahip olduklarında eşit olabileceklerini, bunun kadınların hakkı olduğunu vurgularlar. Aydınlanmanın feminist eleştirisi bu anlamıyla bir hak istemidir. Günümüzde feminist eleştiri kuramı eşitlik söyleminin ötesinde özne olma vurgusuyla hareket eder. Ancak gerek kadın

cinsiyeti, bedeni, kimliğine yönelik söylemsel tavır alışlar, gerek devlet politikalarındaki uygulamalar, feminist eleştiri tartışmalarını kadının toplum içindeki konumunu "aydınlanma" kavramı ile yeniden tartışmaya yöneltmektedir. Bu tartışmayı da "aklı kullanma cüretini" göstererek kendini bilmeyle girişilen eylemliliklerde yürütmek bir yol olarak görülmektedir. Bu bilinç- yükseltme grupları ile kadınların kendi deneyimleriyle "kadın bilinci" oluşturmak için bir yöntem olarak görülmüştür. Bilincin eyleme dökülmesini amaçlayan bu yöntem, farklılıkların farkındalığıyla ilerlerse başarılı olabilir. Nasıl ki hak istemiyle yola çıkan feminist hareket kız kardeşlik üzerinden ortaklıklarla dayanışma içinde kendini gösterdiyse, günümüzde de "feminist kızkardeşlik" farklılıklarla, çoklukla bir arada olmayı sağlayacak bir dayanışmaya dönüştürülüp akıl yoluyla "kendini bilen kadınlar" olarak yeniden kadın bilincinin yaygınlaştırılmasını, farkındalığını sağlayabilirler.

Anahtar Kelimeler: Aydınlanma, eşitlik ve özgürlük, feminist eleştiri kuramında eşitlik ve özgürlük, "bilinç-yükseltme", feminist dayanışma, feminist kızkardeşlik.

Abstract: The concept Enlightenment is a concept that is discussed in the 18th century Western thought, at the same time furnishing the construction of "modern civil society". The building blocks of the modern civil society is the concepts of freedom and equality. While Kant is explaining the concept of enlightenmet as "to show the courage to use your mind, he also determined the slogan for enligtenment thought. Back then bearing the quality of revolution, this statement says that the emancipation of individuals can only be by maturation through reason, being adults. While Kant was talking about the emancipation in instrumental and causal use of reason, Rousseau described emancipation initially in the state of nature, later in a structure that organizes social life by contracts. The gender of the individuals using their reason points to the masculine. While in the state of nature the concept of equality is for everybody, it nestles gender-based discrimination in social life. "Equality and freedom" as the fundamental concepts of the Enlightenment thought, is in the focus of the theoretic discourse of feminist critical theory(ies). These concepts harbouring gender-based discrimination, forms the spur of the women emancipation movement. The pionary feminist women of the era, underscore that the emancipation of women could be realised by reason as men, that they will be equal when they have the opportunity to use their reason, and this as the right of the women. In this effect the feminist critique of Enlightenment is a demand for right. Today the feminist critical theory, beyond the equality discourse, acts with an emphasis on being a subject. Provided that not only discoursive attitudes towards woman's gender, body, identity but also the practices in state policies, oriented the feminist critical debates to reconsider the place of women in society via the concept of "enlightenment". Showing the "challenge to use reason" mounting in actions of knowing one's self seems to be a way. With the experience of the women, these conscious raising groups, in their terms seen as a method to

form "woman consciousness". This method aiming to transform consciousness to action could be succesfull if awarenesss of difference is acknowledged. As the feminist movement claiming rights manifested itself by the partnerships based on sisterhood, also today "feminist sisterhood" could be transformed into a solidarity of being together with differences, by way of reason as "women aware of themselves" could be used to maintain the dispersion of woman consciousness and awareness.

Önceki sayıların içeriği

61: Etik ve Siyaset

Betül Çotuksöken: Ortaçağda devlet ve iktidar üzerine: Salisburyli Ioannes örneği. G. H. R. Parkinson: Machiavelli'de ahlak ve siyaset. Dale Hall: Devlet ve siyasetin sınırları. Recep Batu Günör: Siyasi ve etik bir kavram olarak özgecilik düşüncesi. C. D. C. Reeve: Platoncu siyaset ve iyi. Banu Alan Sümer: Olanaksızlığın olanaklılığı üzerine: Derrida'da etik ve politika ilişkisi. Suzanne Duvall Jacobitti: Kamusal, özel, ahlaki: Hannah Arendt ve politik ahlak. Seyit Coşkun: Batı felsefesinde barış kavramı. Abdurrahman Aydın: Orta'nın yasası ve sofist hareketin siyasal anlamı. Fatma Dore: Lykurgos; Rousseau'nun model yasacısı. Müslim Akdemir: Din ve devlet ilişkisinc tarihselci bir bakış: Ali Şeriati. Dominique Pradelle: Fenomenolojik akıl öğretisi: Yeti olarak aklın yokluğunda akıl türleri. Tarihsel Eleştirel Marksizm Sözlüğü: Etik sosyalizm; etik-politik.

60: Zihin Felsefesi

Hilary Putnam: Zihinsel durumların doğası. Saffet Murat Tura: Psikiyatride eşölçümlü olmama problemi. Nazım Gökel: İşlevselciliğin platonik rengi. Gottlob Frege: Anlam ve gönderim üzerine. Zekiye Kutlusoy: Günümüzün zihin felsefesinin zorlu sorunu. Zeynep Çetin: Zihnin kökenleri: mitolojiden felsefeye antik yunan'da ruhun üniterleşme süreci. Mehtap Beyaz: Çin odasında neler oluyor. Mesut Keskin: Fenomenal bilincin yönelimselliği sorunu ve günümüzdeki durumu. Bergen Coşkun: Post hoc ergo propter hoc'un sonu: güneş yarın da doğacak mı? Adnan Akdağ: İki plan arası tamamlama ilkesi. Ahmet Eyim: Qualia/iç-nitelik tartışması ve feyerabend'in materyalizm savunması. Ömer Faik Anlı: Snow'un iki kültürü, sosyal bilimler ve huzursuzlukları. Seyit Coşkun: Althusser'in yapısalcı kapital okumasındaki kavramsallaştırma çerçevesinde bir roman çözümleme denemesi.

59: Marksist Estetik

Kurtul Gülenç: Büyüsü bozulan dünyada sanat ve teori. Özcan Yılmaz Sütçü: Yeni kapitalist dünyada yazarın/sanatçının bir portresi. Peter Uwe Hohendahl: Lukács ve Adorno'da roman kuramı ve gerçekçilik kavramı. H. İrem Eker: Sanata marksist bir yaklaşım olarak Bertolt Brecht tiyatrosu. Metin Bal: Sartre'ın marksist estetik kurama katkıları ve bir marksist estetik bir sanat yapıtı olarak seremoni filmi. F. H. Bradley: Değişken fikirler ve imgesel üzerine. George Friedman: Estetiğe karşı eskatoloji: weberci rasyonalitenin marksist eleştirisi. Stephen Houlgate: Hegel'in hukuk felsefesinin anahatları'na giriş. E. Aras Ergüneş: Benedict Anderson ve Ernest Gellner bağlamında milliyetçilik teorilerinin incelenmesi. Sema Sökmen: Marx'ta yabancılaşma ve insan doğası kavramı bağlamında etik antropoloji. Engin Abat: Marx düşüncesinde soyutlama. John E. Elliot: Marx'ın kapitalizmin ahlaki eleştirisinin olanağı üzerine. Emre Öztürk: Richard Rorty'nin John Dewey okuması üzerine bir değerlendirme.

Tekzip: Dergimizin 61. sayısında yayımlanmış olan **"Platoncu Siyaset ve İyi"** başlıklı makalenin çevirmeni olarak şehven ***Seyda Kesikoğlu*** yerine Seyda Keskin yazılmıştır. Seyda Kesikoğlu'na uyarısı için teşekkür ederiz.

Gelecek sayı:
Foucault: Biyoiktidar ve Yönetimsellik
yazıların son teslim tarihi: 15. 11. 2016